Az orosz eredeti cime:

МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ

Критические заметки об одной реакционной философии

A megírás ideje: 1908 február—október.
Az első kiadás 1909-ben Moszkvában jelent meg.

Forditotta
CZÓBEL ERNŐ

V. I. LENIN

MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS

KRITIKAI MEGJEGYZÉSEK
EGY REAKCIÓS FILOZÓFIÁRÓL

MÁSODIK KIADÁS

SZIKRA KIADÁS BUDAPEST 1949

E fordításnak a moszkvai Marx-Engels-Lenin Intézet által sajtó alá rendezett 1945-ben megjelent orosz kiadás szolgált alapul. A nem-orosz szerzőktől származó idézetek fordítása az eredeti művek szövege nyomán készült. A fordító ezúton mond köszönetet Bólyai (Bettelheim) Ernőnek és Nagy Ábelnek, akik a fordítás munkája közben voltak segítségére. Külön köszönet illeti Rudas Lászlót, aki az egész fordítást átnézte és az orosz eredetivel összehasonlította. „Az idézett művek" jegyzékét Pikler Blanka állította össze.

Felelős kiadó: dr. Czóbel Ernő

7051.49. Független-nyomda. Felelős: Földi Vilmos vállalatvezető

ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ

Ez év folyamán egész sereg író, aki marxista számba akar menni, valóságos hadjáratot indított a marxizmus filozófiája ellen. Nem egészen félév alatt négy könyv látott napvilágot, amelyeket főkép és majdnem teljesen a dialektikus materializmus elleni támadásoknak szenteltek. Ide tartoznak: mindenekelőtt Bazárov, Bogdánov, Lunacsarszkij, Berman, Helfond, Juskévics, Szuvorov cikkeinek „Vázlatok a marxizmus filozófiája köréből" (? helyesebben: ellen) címmel Szentpétervárott 1908-ban megjelent gyüjteménye; továbbá a következő könyvek: Juskévics — „Materializmus és kritikai realizmus", Berman — „A dialektika a modern ismeretelmélet világában", Valentinov — „A marxizmus filozófiai konstrukciói".

Mindezeknek az embereknek tudniok kell, hogy Marx és Engels a maguk filozófiai nézeteit számtalanszor dialektikus materializmusnak nevezték. S mindezek az emberek, akiket — bár politikai nézeteikben élesen eltérnek egymástól — a dialektikus materializmussal szemben elfoglalt ellenséges álláspontjuk egyesít, egyúttal igényt tartanak arra, hogy a filozófiában marxistáknak tekintsék őket. Az engelsi dialektika „misztikum" — mondja Berman. Engels nézetei „elavultak" — veti oda csak úgy mellékesen, mint valami magától értetődő dolgot, Bazárov; kiderül, hogy a mi bátor bajnokaink, akik büszkén hivatkoznak a „modern ismeretelméletre", a „legújabb filozófiára" (vagy „legújabb pozitivizmusra"), a „modern természettudomány filozófiájára", sőt a „XX. század természettudományának filozófiájára", a materializmust már meg is cáfolták. Mindezekre az állítólag legeslegújabb tanokra támaszkodva, a dialektikus materializmusnak ezek a kiirtói, félelem nélkül a nyilt fideizmusig rugaszkodnak el * (a legvilágosabban Lunacsarszkij, de korántsem csak ő!), de

---

* A fideizmus az a tan, mely a hitet állítja a tudás helyébe vagy általában a hitnek bizonyos jelentőséget tulajdonít.

legott inukba száll minden bátorságuk és végleg megszűnnek saját meggyőződésüket tisztelni, mihelyt arra kerül a sor, hogy kertelés nélkül határozzák meg Marxhoz és Engelshez való viszonyukat. A valóságban teljesen meglagadják a dialektikus materializmust, azaz a marxizmust. Szóban pedig vég nélkül köntörfalaznak, próbálják a kérdés lényegét megkerülni, elpártolásukat leplezni, megkísérlik, hogy a materializmus mint olyan helyébe valamely materialistát állítsanak oda, határozottan vonakodnak Marx és Engels számtalan materialista nyilatkozatát közvetlenül elemezni. Ez — egy marxista találó megjegyzése szerint — igazi „térden álló lázadás". Ez tipikus filozófiai revizionizmus, mert csakis a revizionisták tettek szert szomorú hírnévre azzal, hogy szakítottak a marxizmus alapvető tanaival és nem mertek vagy nem voltak képesek nyíltan, kereken, határozottan és világosan „leszámolni" az általuk cserbenhagyott nézetekkel. Mikor előfordult, hogy ortodox marxistáknak kellett Marx elavult nézetei ellen fellépniök (például Mehringnek Marx néhány történeti állítása ellen) —, ezt mindig oly határozottsággal és alapossággal tették, hogy az efféle irodalmi fellépésekben soha senki sem talált semmiféle kétértelműséget.

Egyébként a „Vázlatokban a marxizmus filozófiája ‚köréből'" van egy kijelentés, amely közeljár az igazsághoz. Ez Lunacsarszkij következő kijelentése: „meglehet, hogy mi" (nyilvánvalóan a „Vázlatok" összes munkatársai) „tévelygünk, de keresünk" (161. old.). Hogy e mondat első fele abszolút, második fele pedig viszonylagos igazságot foglal magában, azt igyekszem majd e könyvben, melyet az olvasó figyelmébe ajánlok, teljes részletességgel kimutatni. Most csak azt jegyzem meg, hogy ha a mi filozófusaink nem a marxizmus, hanem néhány „kereső" marxista nevében beszélnének, akkor több tiszteletet tanúsítanának mind önmagukkal, mind a marxizmussal szemben.

Ami engem illet, én is „kereső" vagyok a filozófia terén. Ugyanis a következő megjegyzésekben azt tűztem ki magamnak feladatul, hogy kifürkésszem, mitől hibbantak meg azok az emberek, akik a marxizmus cégére alatt valami hallatlanul zagyva, kusza és reakciós kotyvalékot tálalnak fel.

1908 szeptember.

A szerző

ELŐSZÓ A MÁSODIK KIADÁSHOZ

Ez a kiadás, néhány szövegjavítástól eltekintve, nem különbözik az előzőtől. Remélem, hogy függetlenül az orosz „machisták" elleni polémiától, hasznos lesz, mint segédeszköz, mely megismertet a marxizmus filozófiájával, a dialektikus materializmussal, valamint a természettudomány legújabb felfedezéseiből levont filozófiai következtetésekkel. Ami A. A. Bogdánov utolsó munkáit illeti, amelyekkel nem volt módomban megismerkedni, V. J. Nyevszkij elvtárs alább közölt cikke * megadja a szükséges útmutatásokat. V. J. Nyevszkij elvtársnak, aki nemcsak általában mint propagandista, hanem mint a pártiskola előadója is működik, teljesen módjában volt meggyőződnie arról, hogy A. A. Bogdánov a „proletár kultúra" cégére alatt polgári és reakciós nézeteket terjeszt

1920 szeptember 2.

N. Lenin

* Ebből a kiadásból kihagyva — *Szerk.*

HOGYAN CÁFOLTÁK MEG A MATERIALIZMUST EGYES „MARXISTÁK" 1908-BAN ÉS EGYES IDEALISTÁK 1710-BEN

Aki némileg jártas a filozófiai irodalomban, az tudni fogja, hogy manapság aligha akad akár csak egy filozófiaprofesszor is (vagy teológiaprofesszor), aki közvetlenül vagy közvetve ne foglalkoznék a materializmus megcáfolásával. Százszor és ezerszer nyilvánították már a materializmust megcáfoltnak és százegyedszer és ezeregyedszer cáfolják újra meg újra mindmáig. A mi revizionistáink mindannyian a materializmus megcáfolásával foglalkoznak, s emellett úgy tesznek, mintha csak a materialista Plechánovot cáfolnák meg, nem pedig a materialista Engelst, sem a materialista Feuerbachot, sem J. Dietzgen materialista nézeteit, — továbbá, mintha a materializmust a „legújabb" és „modern" pozitivizmus, természettudomány stb szempontjából cáfolnák. Anélkül hogy idézném az idevágó helyeket, amiket minden érdeklődő százával szedhet össze a fentemlített könyvekben, csupán csak azokra az érvekre utalok, amelyekkel Bazárov, Bogdánov, Juskévics, Valentinov, Csernov * és más machisták ütik agyon a materializmust. A „machisták" kifejezést, amely rövidebb és egyszerűbb s azonkívül az orosz irodalomban már polgárjogot nyert, mindenütt ugyanolyan értelemben fogom használni mint az „empiriokritikusok" kifejezést. Hogy Ernst Mach az empiriokriticizmusnak jelenleg a legnépszerűbb képviselője, azt a filozófiai irodalom általánosan elismeri** s Bogdánov és Juskévics eltérései a „tiszta" machizmustól teljesen mellékes jelentőségűek, miként azt alább ki fogom mutatni.

A materialisták, mondják nekünk, valami elgondolhatatlant és megismerhetetlent ismernek el — „magukbanvaló dolgokat", „tapasztalaton kívüli", megismerésünkön kívüli anyagot. Való-

---

* *V. Csernov:* Filozófiai és szociológiai tanulmányok. Moszkva, 1907. (Oroszul). — A szerző épolv lelkes híve Avenariusnak és ellensége a dialektikus materializmusnak, mint Bazárov és társai.

** Lásd pl *Richard Hönigswald* Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Berlin. 1904. 26. old.

ságos miszticizmusba esnek, mert megengedik, hogy létezik valami e világon túli, ami a „tapasztalat" és megismerés határán túl van. Amikor a materialisták arról beszélnek, hogy az érzékszerveinkre ható anyag idézi elő az érzeteket ezzel az „ismeretlent", a semmit veszik alapul, mert hiszen ők maguk is érzékeinket jelentik ki a megismerés egyetlen forrásának. A materialisták „kantizmusba" esnek (például Plechánov, aki megengedi „magukbanvaló dolgok", azaz tudatunkon kívüli dolgok létezését), „megduplázzák" a világot, „dualizmust" prédikálnak, mivel szerintük a jelenségek mögött még magábanvaló dolog is van, az érzékek közvetlen adatai mögött van valami más, valami fétis, „bálvány", abszolútum, a „metafizika" forrása, a vallás hasonmása (a „szent anyag", mint Bazárov mondja).

Ezek a machizmusnak a materializmus elleni érvei, amelyeket a fentnevezett szerzők különböző változatokban ismételgetnek és hajtogatnak.

Hogy ellenőrizzük, vajjon újak-e ezek az érvek és valóban csak egy „kantizmusba esett" orosz materialista ellen irányulnak-e, részletes idézeteket fogunk közölni egy régi idealista, George Berkeley művéből. Ez a történelmi felvilágosítás megjegyzéseink bevezetésében annál szükségesebb, mert Berkeley-re — s az ő filozófiai irányára — alább nem egyszer kell majd hivatkoznunk, minthogy a machisták Mach viszonyát Berkeley-hez és Berkeley filozófiai vonalának lényegét egyaránt helytelenül jellemzik.

George Berkeley püspök „Értekezés az emberi megismerés alapjairól" címmel 1710-ben megjelent műve* a következő fejtegetéssel kezdődik:

> „Aki szemügyre veszi az emberi megismerés *tárgyait*, annak számára nyilvánvaló, hogy azok vagy olyan eszmék (ideas), amelyek érzékeinkbe tényleg bevésődnek vagy olyanok, amelyekhez az elme átéléseinek és cselekvéseinek megfigyelése révén jutunk, vagy végül az emlékezet és képzelet segítségével alkotott eszmék... Látás útján kapom a fény- és a színeszméket különböző fokozataikban és változataikban, tapintás útján percipiálom a keménységet és lágyságot,

* *George Berkeley:* Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Works edited by *A. Fraser*. I. kötet. Oxford, 1871. Megjelent oroszul is.

a hőt és hideget, a mozgást és ellenállást... A szaglás adja nekem a szagokat, az ízlelés az ízérzetet, a hallóérzék a hangokat közvetíti... S mivel megfigyelhető, hogy egyes eszmék együtt jelennek meg, ezért egy névvel jelölik meg és egy dolognak tekintik őket. Így például miután megfigyelték, hogy bizonyos szín, íz, szag, alak és szilárdság együtt jelenik meg (to go together), külön dolognak tekintik őket, amelyet az *alma* névvel jelölnek meg. Más eszmecsoportok (collections of ideas) követ, fát, könyvet és más hasonló érzéki dolgokat alkotnak..." (1. §).

Ez Berkeley műve első paragrafusának tartalma. Jegyezzük meg magunknak, hogy filozófiájának alapjává a „keménységet, lágyságot, hőt, hideget, színeket, ízeket, szagokat" stb. teszi meg. Berkeley-nél a dolgok „eszmecsoportok", s az „eszme" szón éppen a fent felsorolt — mondjuk — tulajdonságokat vagy érzeteket érti, nem pedig elvont gondolatokat.

A továbbiakban Berkeley azt mondja, hogy ezeken az „eszméken vagy megismerési tárgyakon" kívül létezik az, ami őket felfogja — az „elme, szellem, lélek vagy az *Én*" (2. §). Nyilvánvaló — következteti filozófusunk —, hogy „eszmék" nem létezhetnek az őket felfogó elmén kívül. Hogy erről meggyőződjünk, elég, ha meggondoljuk, mit is jelent ez a szó: létezni.

„Mikor azt mondom: az asztal, amelyen írok, létezik, ez azt jelenti, hogy látom és érzem az asztalt; s ha dolgozószobámból kimennék, azt mondanám, hogy létezik, amin azt értem, hogy ha dolgozószobámban volnék, felfoghatnám, észlelhetném az asztalt..."

Ezt mondja Berkeley művének 3. paragrafusában s itt vitatkozni kezd azokkal, akiket materialistáknak nevez (18, 19. stb. §§). „Nem tudom megérteni — mondja —, hogyan lehet beszélni a dolgok abszolút létezéséről anélkül, hogy figyelembe vennők azt a tényt, hogy valaki észleli őket. Létezni annyit jelent, mint: észleltetni. (Their — t. i. a dolgok — *esse* is *percipi*, 3. § — Berkeley-nek ezt a mondását a filozófia történetének tankönyvei gyakran idézik.)

„Tényleg, az emberek közt feltűnően elterjedt az a vélemény, hogy a házaknak, hegyeknek, folyóknak, szóval valamennyi

érzékelhető tárgynak, természetes vagy valóságos léte van, mely másvalami, mint az, hogy az értelem felfogja őket" (4. §).

Ez a vélemény „nyilvánvaló ellentmondás" — mondja Berkeley.

„Mert mi egyebek az említett tárgyak, ha nem olyan dolgok, amelyeket érzékeinkkel felfogunk és mi egyebet fogunk fel, ha nem saját eszméinket vagy érzeteinket (ideas or sensations)? — és nem teljes esztelenség-e, hogy valamely eszme vagy érzet vagy valamely kombinációjuk létezhetik anélkül, hogy valaki felfogná őket?" (4. §).

Az eszmecsoport kifejezést Berkeley most azzal az ő számára azonos jelentésű kifejezéssel helyettesíti, hogy az *érzetek kombinációja* s azzal vádolja a materialistákat, hogy „esztelenül" még tovább akarnak menni, meg akarják keresni ennek a komplexumnak ... azaz ennek az érzetkombinációnak valami forrását. Az 5. §-ban szemére veti a materialistáknak, hogy absztrakcióval vesződnek, mert ha az érzetet el akarjuk választani a tárgytól, ez — Berkeley szerint — puszta absztrakció. „Valójában — mondja az 5. § végén, melyet a második kiadásban kihagyott — a tárgy és az érzet egy és ugyanaz (are the same thing) és ezért lehetetlen egyiket a másiktól absztrahálni."

„Azt mondjátok, — írja Berkeley — hogy bár az eszmék maguk nem léteznek az elmén kívül, de mégis lehetnek hozzájuk hasonló dolgok, melyeknek ők csak másolatai vagy képmásai (resemblances) s hogy ezek a dolgok az elmén kívül egy nem gondolkodó szubsztanciában léteznek. Erre azt felelem, hogy eszme csak eszmére, szín vagy alak csak másik színre, másik alakra hasonlíthat.. Kérdem, ezek a feltételezett vagy külső dolgok, amelyeknek eszméink csak képei vagy képzetei, észlelhetők-e vagy sem? Ha igen, akkor ezek a külső dolgok — eszmék s ott vagyunk, ahol voltunk; ha ellenben azt mondjátok, hogy nem, akkor bárki is döntse el, vajjon van-e értelme annak, ha azt állítják, hogy a szín valamihez hasonlít, ami nem látható, hogy a keménység vagy lágyság valamihez hasonlít, ami nem tapintható stb." (8. §).

Abban a kérdésben, vajjon létezhetnek-e dolgok kívülünk, reánk gyakorolt hatásuktól függetlenül, Bazárov „érvei" Plechánov ellen, mint az olvasó látja, hajszálnyira sem különböznek

Berkeley érveitől, melyeket az általa meg nem nevezett materialisták ellen hoz fel. Berkeley az „anyag vagy testi szubsztancia" (9. §) létezésének gondolatát olyan „ellentmondásnak", olyan „képtelenségnek" tartja, hogy megcáfolására voltakép nem is érdemes időt fecsérelni.

„De mivel — mondja Berkeley — az anyag létezéséről szóló tan (tenet) nyilván mély gyökeret vert a filozófusok elméjében és oly sok káros következtetésre vezet, inkább tartsanak szószaporítónak és unalmasnak, semhogy bármit is elmulasszak, ami ennek az előítéletnek teljes leleplezését és kiirtását elősegítheti" (9. §).

Mindjárt meglátjuk, hogy miféle káros következtetésekről beszél Berkeley. Előbb azonban végezzünk a materialisták elleni elméleti érveivel. Tagadva a tárgyak „abszolút", azaz az emberi megismerésen kívüli létezését, Berkeley egyenest olyanformán adja elő ellenségeinek nézeteit, hogy azok, úgymond, elismerik a „magábanvaló dolgot". A 24. §-ban ritkított betűkkel azt írja, hogy az általa cáfolt vélemény elismeri „az *érzékelhető tárgyaknak önmagukban* (objects in themselves), *vagyis az elmén kívüli létezését*" (idézett kiadás 167—168. old.). Berkeley a filozófiai nézetek két fővonalát itt azzal a nyíltsággal, világossággal és szabatossággal jelöli meg, amely a filozófia klasszikusait a korunkbeli „új" rendszerek szerzőitől annyira megkülönbözteti. A materializmus — az „önmagukban való tárgyak", az elmén kívüli tárgyak elismerése; az eszmék és érzetek — ezeknek a tárgyaknak másolatai vagy visszatükröződései. Az ezzel szembenálló tanítás (az idealizmus) szerint: „elmén kívüli" tárgyak nem léteznek; a tárgyak — „érzetek kombinációi".

Ezt 1710-ben, vagyis 14 évvel Immanuel Kant születése előtt írták, a mi machistáink azonban — az állítólag „legújabb" filozófia alapján — arra a felfedezésre jutottak, hogy a „magukban való dolgok" elismerése annak következménye, hogy a materializmust megfertőzte vagy eltorzította a kantizmus! A machisták „új" felfedezései azonban annak a következménye, hogy ők az alapvető filozófiai irányok történelmében meglepően tudatlanok.

Következő „új" gondolatuk az, hogy az „anyag" vagy „szubsztancia" fogalma nem egyéb, mint régi kritikátlan nézetek maradványa. Mach és Avenarius, mondják ők, előbbre vitték a

filozófiai gondolkodást, mélyebb elemzést adtak és kiküszöbölték ezeket az „abszolútumokat", „változatlan lényegeket" stb. Vegyük elő Berkeley-t, hogy az eredeti forrás alapján ellenőrizzük az ilyen állításokat s ki fog derülni, hogy ezek az állítások nem egyebek nagyigényű kitalálásoknál. Berkeley teljes határozottsággal azt mondja, hogy az anyag — „nonentity" (nem létező lényeg, 68. §), hogy az anyag — *semmi* (80. §). „Ha jónak látjátok — így gúnyolódik Berkeley a materialistákon —, hát használhatják az anyag szót abban az értelemben, ahogy mások a ‚semmi' szót használják" (idézett kiadás 196—197. old.). Eleinte — mondja Berkeley — azt hitték, hogy a színek, szagok stb. „valóban léteznek", ...azután feladták ezt a nézetet és elismerték, hogy csak érzeteinkkel kapcsolatban léteznek. De a régi hibás nézeteknek kiküszöbölését nem vitték végig: megmaradt a „szubsztancia" fogalma (73. §), amely ugyanilyen „előítélet" (195 old.), melyet Berkeley püspök 1710-ben végleg leleplezi. És 1908-ban akadnak nálunk olyan mulatságos emberek, akik komolyan elhitték Avenariusnak, Petzoldinak, Machnak és társaiknak, hogy csak a „legújabb pozitivizmusnak" és a „legújabb természettudománynak" sikerült ezeket a „metafizikai" fogalmakat kiküszöbölni.

Ezek a mulatságos emberek (köztük Bogdánov is) arról akarják meggyőzni az olvasót, hogy éppen az új filozófia magyarázta meg, hogy mennyire hibás a világ „megduplázása" az örökké megcáfolt materialisták tanításában, akik olyasféléről beszélnek, hogy az ember tudata „visszatükröz" tudatán kívül létező dolgokat. Erről a „megduplázásról" az említett szerzők rengeteg érzelmes szót írtak össze. Feledékenységből vagy tudatlanságból nem fűzték ehhez hozzá, hogy ezeket az új felfedezéseket már 1710-ben felfedezték.

> „Megismerésüket (az eszmékét vagy dolgokét) — írja Berkeley — rendkívül elhomályosította és összekuszálta s igen veszélyes tévedésekre vezetett bennünket az a feltevés, hogy az érzéki tárgyaknak kettős (twofold) létük van: *intelligibilis* létük az elmében és *reális* létük az elmén kívül..." (azaz a tudaton kívül).

És Berkeley mulat ezen a „képtelen" véleményen, mely szerint az elgondolhatatlan elgondolható! A „képtelenség" forrása persze

az, hogy a „dolgokat" s az „eszméket" megkülönböztetik egymástól (87. §), „feltételezik külső tárgyak létezését". Ugyanebből a forrásból fakad, miként azt Berkeley 1710-ben felfedezte és Bogdánov 1908-ban újból felfedezte, a fétisekben és bálványokban való hit. „Anyagnak vagy nem észlelt dolgoknak létezése — mondja Berkeley — nemcsak az ateistáknak és fatalistáknak volt a főtámasza, hanem ugyanezen az elven alapul a bálványimádás is összes változatos formáiban" (94. §).

Itt eljutottunk azokhoz a külső világ létezését állító „képtelen" tanításból folyó „káros" következtetésekhez, amelyek Berkeley püspököt arra késztették, hogy necsak elméletileg cáfolja meg a tanítást, hanem szenvedélyesen üldözze is annak híveit, mint ellenségeket.

„Az anyagról vagy testi szubsztanciáról szóló tanítás alapjára építették — mondja Berkeley — . . . az ateizmus és vallástalanság valamennyi szentségtelen rendszerét . . Beszélnünk sem kell arról, hogy minden korok ateistáinak milyen barátja volt az *anyagi szubsztancia*. Valamennyi szörnyűséges rendszerük olyan nyilvánvalóan és olyan szükségszerűen függ tőle, hogy mihelyt eltávolítjuk ezt a sarkkövet, az egész építménynek okvetlenül össze kell dőlnie. Ez oly nyilvánvaló, hogy nem érdemes külön vizsgálat alá vennünk az ateisták minden egyes szánalmas szektájának képtelenségeit" (92. §, id. kiadás 203—204. old.).

„Mihelyt kiűzik az anyagot a természetből, annyi szkeptikus és istentelen nézetet, rengeteg vitát és zavart okozó kérdést fog magával vinni" (a „gazdaságos gondolkodás elve", amit Mach az 1870-es években fedezett fel, a „filozófia, mint a világ elgondolása a legkisebb erőkifejtés elve alapján", amit Avenarius 1876-ban fedezett fel!), melyek szálkák voltak a teológusok és filozófusok szemében és az emberiségnek annyi meddő munkát okoztak, hogy ha az ellenük felsorakoztatott érveinket nem is találnák meggyőzőknek (szerintem nyilvánvalóan azok), én mégis bizonyosra veszem, hogy az igazság, a béke és a vallás híveinek okuk van azt kívánni, hogy ezek az érvek meggyőzők legyenek" (96. §).

Berkeley püspök nyiltan, nagyon is egyszerűen elmélkedett! Manapság ugyanezeket a gondolatokat az „anyag"-nak a filo-

zófiából való „gazdaságos" eltávolításáról sokkal ravaszabb s egy „új" terminológia segítségével összekuszált formába burkolják, hogy naív emberek ezeket a gondolatokat valami „legújabb" filozófiának tartsák.

Berkeley azonban nemcsak azt csinálta, hogy nyiltan feltárta filozófiája irányzatát, de igyekezett annak idealista pőreségét is leplezni, úgy feltüntetni, hogy képtelenségektől mentes s a „józan ész" számára elfogadható legyen. A mi filozófiánk révén — mondta, ösztönszerűen védekezve annak vádja ellen, amit ma szubjektív idealizmusnak és szolipszizmusnak neveznének —, a mi filozófiánk révén „nem veszítünk el egyetlen tárgyat sem" (34. §). A természet megmarad, megmarad a valóságos dolgok és az agyrémek közti különbség is — csakhogy „mind a kettő egyaránt az elmében létezik".

> „Én nem vonom kétségbe egy dolog létezését sem, amelyet érzékeink vagy elmélkedés útján megismerhetünk. Hogy azok a dolgok, amelyeket szememmel látok és kezemmel tapintok, léteznek, valóban léteznek, abban egy csepet sem kételkedem. Az egyetlen dolog, amelynek létezését tagadjuk, az, amit a *filozófusok* (Berkeley kiemelése) anyagnak vagy testi szubsztanciának neveznek. Ezzel a tagadással az emberiség többi része mitsem veszít s merem állítani, hogy sohasem fogja érezni az anyag hiányát .. Az ateistának tényleg szüksége van e puszta elnevezés hamis látszatára, hogy istentelenségét megokolja..." (35. §).

Még világosabban jut kifejezésre ez a gondolat a 37. §-ban, ahol Berkeley arra a vádra felel, hogy az ő filozófiája megsemmisíti a testi szubsztanciát:

> „... ha a szubsztancia szót közönséges (vulgar) értelemben vesszük, azaz mint érzékelt tulajdonságok, például kiterjedés, szilárdság, súly s más effélék kombinációját, akkor nem vádolhatnak bennünket azzal, hogy ezt kiküszöböljük; ha azonban a szubsztancia szót filozófiai értelemben vesszük, mint az elmén kívül létező akcidenciák vagy tulajdonságok alapját, akkor csakugyan elismerem, hogy ezt kiküszöböljük, ha ugyan lehet valakiről azt mondani, hogy kiküszöböli azt, ami sohasem, még képzeletben sem létezett".

Fraser, angol idealista filozófus, Berkeley követője, aki Berkeley műveit kiadta és jegyzetekkel ellátta, nem ok nélkül nevezi Berkeley tanát „természetes realizmus"-nak (id. kiadás, X. old). Ez a mulatságos terminológia feltétlenül kiemelendő, mert csakugyan kifejezésre juttatja Berkeley-nek azt a szándékát, hogy a realizmus köntösét öltse magára. A további fejtegetések során gyakran fogunk találkozni „legújabb" „pozitivistákkal", akik más formában, más szavakkal ismétlik meg ugyanezt a fogást vagy hamisítást. Berkeley nem tagadja a valóságos dolgok létezését! Berkeley nem szakít az egész emberiség véleményével! Berkeley „csak" a filozófusok tanítását, vagyis azt az ismeretelméletet tagadja, mely elismeri a külső világ létezését s annak visszatükröződését az emberek tudatában és komolyan, határozottan erre építi minden következtetését. Berkeley nem tagadja a természettudományt, mely mindíg (többnyire öntudatlanul) ennek, vagyis a materialista ismeretelméletnek alapján állt és áll. Az 59. §-ban a következőket olvassuk:

> „Annak a tapasztalatnak alapján" (Berkeley filozófiája — a „tiszta tapasztalat" filozófiája)*, „melyet az eszmének elménkbeli összefüggéséről és egymásutánjáról szereztünk... módunkban van helyes ítéletet alkotni arról, hogy mi jelennék meg előttünk (vagy mit láttunk volna), ha olyan körülmények között volnánk, amelyek nagy mértékben különböznek azoktól, amelyekben most vagyunk. Ebben áll a természet megismerése, amely" (figyelem!) „hasznát és bizonyosságát a fent elmondottakkal teljes összhangban megtarthatja".

Tekintsük a külső világot, a természetet „érzetek kombinációjának", amelyeket elménkben az istenség hozott létre. Ismerjétek ezt el, mondjatok le arról, hogy ezeknek az érzeteknek „alapjait" a tudaton kívül, az emberen kívül keressétek — s én az én idealista ismeretelméletem keretén belül elismerek *minden* természettudományt, elismerem következtetéseinek teljes jelentőségét és megbízhatóságát. Nekem éppen erre a keretre s csakis erre a keretre van szükségem „a béke és a vallás" javára levont következtetéseim érdekében. Ez Berkeley gondolata. Ezzel a gondolat-

* Fraser az előszóban nyomatékosan állítja, hogy Berkeley, éppúgy mint Locke, „kizárólag a tapasztalatra hivatkozik" (117. old.).

tal, mely helyesen fejezi ki az idealista filozófia lényegét és társadalmi jelentőségét, találkozni fogunk a továbbiak során, amikor a machizmusnak a természettudományhoz való viszonyáról lesz szó.

Most még egy legújabb felfedezésre akarok rámutatni, melyet a XX. században P. Juskévics, ez a legújabb pozitivista és kritikai realista Berkeley püspöktől vett kölcsön. Ez a felfedezés az „empirioszimbolizmus". Berkeley „kedvenc elmélete" — mondja A. Fraser — „az egyetemes természeti szimbolizmus" (id. kiadás, 190. old.) vagy „a természet szimbolizmusa" (Natural Symbolism). Ha e szavak nem egy 1871-ben megjelent könyvben volnának olvashatók, azzal gyanúsíthatnók Frasert, az angol fideista filozófust, hogy Poincarét, a korunkbeli matematikust és fizikust és Juskévicset, az orosz „marxistát" plagizálta.

Maga Berkeley így adja elő elméletét, melyért Fraser annyira lelkesedett:

> „Az eszmék kapcsolata" (ne felejtsék el, hogy Berkeley számára eszmék és dolgok azonosak) „nem az *ok* és *okozat* közti viszonyt, hanem csupán egy jegynek vagy *jelnek* a *jelzett* tárgyhoz való viszonyát foglalja magában" (65. §). „Ebből nyilvánvaló, hogy azok a dolgok, melyek az okozat létrehozásánál közreműködő vagy azt elősegítő ok fogalma szempontjából (under the notion of a cause) megmagyarázhatatlanok s képtelenségekre vezethetnek bennünket, egészen természetesen megmagyarázhatók,... ha csak bennünket szolgáló felvilágosító jegyeknek vagy jeleknek tekintjük őket" (66. §).

Magától értetődik, hogy Berkeley és Fraser véleménye szerint ezeknek az „empirioszimbolumoknak" közvetítésével maga az istenség világosít fel bennünket. Ismeretelméleti szempontból pedig a szimbolizmus jelentősége Berkeley elméletében az, hogy azt a „tant" helyettesíti, mely „testi okokkal akarja a dolgokat megmagyarázni" (66. §).

Az okozatiság kérdésében tehát két filozófiai irány van előttünk. Az egyik „testi okokkal akarja a dolgokat megmagyarázni", — világos, hogy ez az irány a „képtelen" és Berkeley püspök által megcáfolt „anyagtannal" van kapcsolatban. A másik filozófiai irány az „ok fogalmát" a „jegy vagy jel" fogalmára kor-

látozza, amely „jegy vagy jel" (isten által való) „felvilágosításunkat" szolgálja. Ezt a két irányt viszontlátjuk majd a XX. század köntösében, amikor a machizmusnak és a dialektikus materializmusnak e kérdésben elfoglalt álláspontját fogjuk elemezni.

Továbbá, a valóság kérdését illetőleg meg kell még jegyezni, hogy Berkeley, mivel nem ismeri el a dolgok tudaton kívüli létezését, kritériumot igyekszik találni arra, hogy a valóságost a képzelttől megkülönböztessük. A 36. §-ban azt mondja, hogy azok az „eszmék", melyeket az emberi elme saját tetszése szerint hoz létre,

> „halványak, gyengék, ingatagok azokhoz képest, amelyeket érzékeinkkel észlelünk. Ezek az utóbbi eszmék, minthogy bizonyos szabályok vagy természeti törvények szerint véső dnek belénk, oly elme hatásáról tanúskodnak, mely hatalmasabb és bölcsebb, mint az emberi szellem. Ez utóbbi eszmékről azt szokták mondani, hogy több *valóság* van bennük, mint az előbbiekben, amit úgy kell érteni, hogy hatékonyabbak, rendezettebbek, határozottabbak s nem önkényes alkotásai az őket felfogó elmének . . ."

Egy másik helyen (84. §) Berkeley a valóságos fogalmát azzal a kritériummal igyekszik összefüggésbe hozni, hogy ugyanazon érzéki érzeteket egyidejűleg sok ember észleli. Például hogyan kell eldönteni azt a kérdést, hogy valóság-e a víznek borrá változása, amiről — tegyük fel — valaki beszél nekünk.

> „. . . Ha az asztalnál ülők valamennyien látnák a bort, éreznék illatát, innák és éreznék ízét s észlelnék magukon a bor hatását, akkor — szerintem — nem lehetne kételkedni e bor realitásában . . ."

Amihez Fraser a következő magyarázatot fűzi:

> „. . . Egy és ugyanazon *érzéki* eszméknek különböző személyekben meglevő egyidejű tudatát (consciousness), megkülönböztetésül a *képzelt* tárgyak és érzelmek merőben egyéni vagy személyes tudatától, Berkeley itt az előbbi eszmék valóságának bizonyítékául tekinti."

Ebből látható, hogy Berkeley szubjektív idealizmusát nem szabad olyformán érteni, mintha nem venné tudomásul az egyes és a kollektív észlelés közti különbséget. Ellenkezőleg, e különb-

ség alapján igyekszik megalkotni a valóság kritériumát. Az „eszméket" az istenségnek az emberi elmére gyakorolt behatásából vezetve le, Berkeley ilymódon az objektív idealizmushoz közeledik: a világ nem az én képzetem, hanem egy legfelsőbb szellemi ok eredménye s ez az ok hozza létre a „természet törvényeit", valamint ama különbség törvényeit, mely a „több valósággal bíró" s a kevesebb valósággal bíró eszmék közt fennáll stb.

Egy másik művében — „Hylas és Philonous három párbeszéde" (1713), — amelyben különösen népszerűen igyekszik nézeteit ismertetni, Berkeley a következőképpen fejti ki a maga tanítása és a materialista tanítás közti ellentétet:

„Én is azt állítom, amit ti" (a materialisták), „hogy, ha valami kívülről hat ránk, úgy fel kell tételeznünk, hogy vannak" (rajtunk) „kívül létező erők egy tőlünk különböző lényben... Itt azonban eltérünk egymástól arra a kérdésre vonatkozólag, hogy mi ez a hatalmas lény? Én azt állítom, hogy ez a lény: szellem, ti pedig azt állítjátok, hogy anyag vagy nem tudom (hozzátehetném: ti sem tudjátok) miféle harmadik természet..." (id. kiadás, 335. old.).

Fraser magyarázata:

„Ez az egész kérdés magva. A materialisták véleménye szerint az érzéki jelenségeket *egy anyagi szubsztancia* vagy valami ismeretlen ‚harmadik természet' idézi elő; Berkeley szerint egy Észszerű Akarat; Hume és a pozitivisták szerint az érzéki jelenségek eredete teljesen ismeretlen s csak mint tényeket általánosíthatjuk őket, induktív úton, a szokásnak megfelelően."

Fraser, az angol berkeleyista, itt a maga következetesen idealista szempontjából a filozófiának ugyanazt a két fő „vonalát" érinti, amelyeket a materialista Engels oly világosan jellemzett. „Ludwig Feuerbach" című munkájában Engels a filozófusokat „két nagy táborra" osztja: a materialisták és az idealisták táborára. Engels — aki mindkét iránynak sokkal fejlettebb, változatosabb és tartalomban gazdagabb elméleteit veszi számba, mint Fraser — a két filozófiai tábor közti alapkülönbséget abban látja, hogy a materialisták számára a természet az elsődleges, a szellem pedig másodlagos, az idealisták számára viszont for-

dítva áll a dolog. Engels e két irány közé Hume és Kant híveit állítja, akik a világ megismerésének, vagy legalábbis teljes megismerésének lehetőségét tagadják; ezeket *agnosztikusoknak* nevezi. „Ludwig Feuerbach"-jában Engels csak Hume híveire alkalmazza ezt az elnevezést (azokra, akiket Fraser „pozitivistáknak" nevez s akik maguk is szeretik így nevezni magukat), de „A történelmi materializmusról" írt cikkében egyenesen az *„újkantista agnosztikusok"* szempontjáról beszél s az újkantizmust az agnoszticizmus egyik válfajának tekinti.*

Nem időzhetünk itt Engels e megkapóan helyes és mély fejtegetéseinél (melyeket a mi machistáink szemérmetlenül nem vesznek tudomásul). Részletesen erről alább lesz szó. Egyelőre arra szorítkozunk, hogy rámutatunk erre a marxista terminológiára, továbbá arra, hogy ily módon az alapvető filozófiai irányok megállapításában a két véglet: a következetes materialista és a következetes idealista nézete találkozik. Hogy ezt a két irányt illusztráljuk (amellyel további fejtegetéseink során állandóan foglalkoznunk kell majd), röviden jellemezni fogjuk a XVIII. század legnagyobb filozófusainak nézeteit, akik más úton haladtak mint Berkeley.

Idézzük Hume gondolatmenetét „Értekezés az emberi értelemről" c. munkájának a szkeptikus filozófiáról szóló (12.) fejezetéből:

> „Nyilvánvalónak látszik, hogy az embereket valami természetes ösztön vagy hajlam arra készteti, hogy érzékeikben megbízzanak, s hogy mi minden elmélkedés nélkül, sőt majdnem még mielőtt eszünket használnók, mindig feltételezünk egy külső világot (external universe), amely nem függ a mi észleletünktől, hanem léteznék, még ha mi és minden más érzékelni képes teremtmény eltűnnék vagy megsemmisülne is. Még az állatokat is ez a vélemény vezérli, azok is megmaradnak a külső tárgyakba vetett hitük mellett minden gondolatukban, szándékukban és cselekedetükben . . .
>
> De az embereknek ezt az általános és eredendő véle-

* *Fr. Engels:* Über historischen Materialismus. „Neue Zeit", XI. évf. I. köt. (1892—1893), 1. szám, 18. old. Maga Engels fordította angolból németre. Orosz fordítása, az „Isztoricseszkij materializm" [„Történelmi materializmus"] c. gyűjteményes kötetben (Szentpétervár, 1908, 167. oldal.) nem pontos.

ményét hamarosan megdönti a legcsekélyebb (slightest) filozófia, mely arra tanít bennünket, hogy elménkben sohasem lehet egyéb, mint kép vagy észlelet, s hogy az érzékek csak bejáratok (inlets), amelyeken keresztül ezek a képek eljutnak hozzánk, de nem képesek közvetlen összeköttetést (intercourse) létesíteni az elme és a tárgy között. Az asztal, mely előttünk áll, kisebbedni látszik, mikor távolodunk tőle; a valóságos asztal ellenben, mely tőlünk függetlenül létezik, nem változik meg. Elménkben tehát csak az asztal képe (image) volt meg. Ezek az értelem parancsoló útmutatásai, s nincs az a gondolkodó ember, aki valaha is kételkedett abban, hogy azok a létező valamik (existences), amikre akkor gondolunk, mikor azt mondjuk ‚ez a ház' és ‚az a fa', nem egyebek, mint elménk észleletei...

Miféle érvvel lehet bebizonyítani, hogy az elme észleleteit külső tárgyaknak kell előidézniök, amelyek tőlük teljesen különbözők, jóllehet hasonlók hozzájuk (ha ugyan ez lehetséges), s nem származhatnak vagy magának az elménck az energiájából, vagy valamely láthatatlan és ismeretlen szellem sugallatától vagy más előttünk még kevésbbé ismert okból?...

Miképpen kell ezt a kérdést eldönteni? Kétségtelenül a tapasztalat segítségével, mint minden más hasonló kérdést! Itt azonban a tapasztalat végkép hallgat és hallgatnia is kell. Az elmében észleleteken kívül soha semmi egyéb nincsen, s az elme semmiképpen sem szerezhet tapasztalatot az észleletek és tárgyak kapcsolatáról. Ennélfogva az ilyen kapcsolat feltételezésének semmiféle észszerű alapja sincsen. Egy Felsőbb Lény igaz voltához folyamodni avégből, hogy érzékeink igaz voltát bebizonyítsuk, kétségtelenül annyi, mint teljesen váratlan módon megkerülni a kérdést... Ha egyszer a külső világot kérdésesnek kell tekintenünk, akkor aligha találhatunk érveket e Lény létezésének bebizonyítására."*

S ugyanezt mondja Hume az „Értekezés az emberi természetről" című művében a IV. rész 2. szakaszában („Az érzékeket

* *David Hume:* An Enquiry Concerning Human Understanding. Essays and Treatises. II. köt. London, 1882. 124—126. old.

illető szkepticizmusról"). „Észleleteink — ezek a mi egyedüli tárgyaink" (Renouvier és Pillon francia fordításában — Párizs 1878 — a 281. oldalon). Szkepticizmusnak Hume azt nevezi, amikor lemondunk arról, hogy az érzeteket a dolgok, szellem stb. behatásával magyarázzuk, amikor nem akarjuk az észleleteket egyrészt a külső világból, másrészt az istenségtől vagy egy ismeretlen szellemtől származtatni. F. Pillon, a Hume francia fordításához írt előszó szerzője, egy (mint alább látni fogjuk) Machhoz közelálló irányzatú filozófus, helyesen állapítja meg, hogy Hume-nál az alany és tárgy nem egyebek, mint „különféle észleletek csoportjai", „tudatelemek, benyomások, eszmék stb.", hogy szerinte csak „ezeknek az elemeknek csoportosulásáról és kombinációjáról lehet szó".* Huxley, az angol hume-ista, az „agnoszticizmus" találó és helyes kifejezésének szerzője, Hume-ról írott könyvében szintén hangsúlyozza, hogy Hume, amikor az „érzeteket" „elsődleges, felbonthatatlan tudatállapotoknak" tekinti, nem egészen következetes abban a kérdésben, hogy mivel kell megmagyarázni az érzetek keletkezését: a tárgyaknak az emberre gyakorolt hatásával-e, avagy az elme teremtő erejével „A realizmust és az idealizmust Hume egyformán valószínű feltevéseknek tekinti."** Hume nem megy tovább az érzeteknél.

> „A piros és a kék szín, a rózsa illata — egyszerű benyomások... A piros rózsa azonban összetett benyomást (complex impression) kelt, amely a piros szín, a rózsaillat és sok egyéb egyszerű benyomásra bontható" (ugyanott, 64. és 65. old.)

Hume nem ellenzi sem a „materialista álláspontot", sem az „idealistát" (82. old.): „az észleletek kollekciója" lehet a fichte-i „Én" szüleménye, lehet valami valóságosnak (real something) „képmása" vagy legalább „szimboluma". Így értelmezi Hume-ot Huxley.

Ami a materialistákat illeti, hadd idézzem Diderot-nak, az enciklopédisták fejének véleményét Berkeleyről:

> „*Idealistáknak* nevezik azokat a filozófusokat, akik csak saját létezésüket s a bensejükben egymást követő érzetek

* Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc. — Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon. Paris, 1878. Introduction. X. old.

** *Th. Huxley:* Hume. London, 1879. 74. old.

létezését ismerik el, egyebet semmit. Furcsa rendszer, amelyet szerintem csak vakok hozhattak létre! S ezt a rendszert, az emberi ész és a filozófia szégyenére, a legnehezebb megcáfolni, noha minden rendszernél képtelenebb."*

És Diderot, aki egészen közel jár a jelenkori materialista felfogáshoz (hogy csupán érvek és következtetések nem elegendők az idealizmus megcáfolására, s hogy nem elméleti érveken múlik itt a dolog), kiemeli az idealista Berkeley s a szenzualista Condillac kiinduló pontjának hasonlóságát. Szerinte Condillacnak Berkeley megcáfolásával kellene foglalkoznia, hogy elejét vegye azoknak a képtelen következtetéseknek, amelyek abból a nézetből folynak, hogy az érzetek ismereteink egyedüli forrását alkotják.

„D'Alembert és Diderot párbeszédé"-ben Diderot a következőképpen fejti ki filozófiai nézeteit:

„... Tegyük fel, hogy a zongorának érzékelőképessége és emlékezőtehetsége van, és mondja, vajjon nem fogja-e akkor ez a zongora megismételni azokat a dallamokat, amelyeket Ön a billentyűin lejátszott? Mi az érzéklés és emlékezés képességével megáldott hangszerek vagyunk. Érzékeink — a billentyűk, amelyeket a bennünket környező természet szólaltat meg s amelyek gyakran maguktól megszólalnak; véleményem szerint ez minden, ami egy olyan zongorában végbemegy, amely Önhöz és hozzám hasonlóan van megalkotva."

D'Alembert erre azt feleli, hogy egy ilyen zongorának képesnek kellene lennie arra is, hogy eleséget szerezzen magának, szaporodjék s kis zongorákat hozzon a világra. — Kétségkívül — viszonozza Diderot.

„Látja ezt a tojást? Ezzel meg lehet dönteni a teológia összes iskoláit s a földkerekség minden templomát! Mi ez a tojás? Érzéketlen massza, amíg nincs még benne csíra; miután a csíra már benne van, akkor micsoda? Érzéketlen massza, mert ez a csíra maga is csak tehetetlen és nyers folyadék. Mi módon változik át ez az anyag más, érzékelni képes, eleven szervezetté? A hő segítségével. De mi idézi elő

* Oeuvres complètes de Diderot. Ed. par. J. Assézat. Paris, 1875. I. köt. 304. old

a hőt? A mozgás. A tojásból kikelt állatnak ugyanolyan indulatai vannak, mint Önnek; ugyanúgy cselekszik, mint Ön. Vajjon azt fogja-e Ön Decartes-tal együtt állítani, hogy ez csak utánzó gép? Hiszen a gyerekek is ki fogják Önt nevetni, a filozófusok pedig azt fogják majd felelni Önnek, hogy ha ez gép, akkor Ön szintén gép. Ha Ön azt vallja, hogy az állat és Ön között csak szervezeti különbség van, akkor józan észről és megfontoltságról tesz tanuságot és Önnek igaza lesz; de ebből az a következtetés vonható le Önnel szemben, hogy egy bizonyos szervezetű tehetetlen anyagból egy másik tehetetlen anyag, továbbá a hő és mozgás behatása alatt létrejön az érzékelés, az élet, az emlékezés, a tudat, az indulatok, a gondolkodás képessége."

Vagy-vagy — folytatja Diderot —, vagy egy „rejtett elemet" tételezünk fel, mely a tojás fejlődésének bizonyos pillanatában ismeretlen módon behatol a tojásba, s amelyről nem lehet tudni, van-e kiterjedése, anyagi-e vagy különlegesen van-e megteremtve? Ez ellenkezik a józan ésszel és ellentmondásokra és képtelenségekre vezet. Vagy pedig nem marad más hátra, mint „egy egyszerű feltevés, mely mindent megmagyaráz", vagyis megmagyarázza azt, hogy az érzéklés képessége „az anyag általános tulajdonsága vagy szervezettségének terméke". D'Alembert-nek arra az ellenvetésére, hogy ez a feltevés olyan tulajdonságot tételez fel, amely lényegileg nem fér össze az anyaggal, Diderot így válaszol:

„Honnan tudja Ön, hogy az érzéklés képessége lényegileg összeférhetetlen az anyaggal, ha egyáltalán nem ismeri a dolgok lényegét, nem ismeri sem az anyag lényegét, sem az érzet lényegét. És talán többet tud Ön a mozgás természetéről, valamely testben való létezéséről s arról, hogyan megy át egyik testről a másikra?"

D'Alembert: „Ha nem is ismerem sem az érzet, sem az anyag természetét, annyit mégis látok, hogy az érzéklés képessége egyszerű, egységes és oszthatatlan, amely egy osztható alannyal vagy szubsztrátummal (suppôt) összeférhetetlen."

Diderot: „Ez metafizikai és teológiai szózagyvalék! Hogyan? Hát nem látja, hogy az anyag összes tulajdonságai,

összes érzékelhető formái lényegileg oszthatatlanok? Nincs magasabb vagy alacsonyabb fokú áthatlanság. Félgömb — van, de fél gömbölyűség — nincs"... „Legyen fizikus és ismerje el az adott okozat másodlagos jellegét, mikor azt látja, hogy ezt az okozatot előidézték, habár nem is tudja megmagyarázni az ok és okozat közti kapcsolatot. Legyen logikus, s ne tegyen annak az oknak helyébe, amely létezik és mindent megmagyaráz, valami más okot, amely felfoghatatlan, amelynek kapcsolatát az okozattal még kevésbbé lehet megérteni, s amely rengeteg nehézséget szül, anélkül, hogy egyet is megoldana."

D'Alembert: „Nos, és ha ebből az okból indulok ki?"

Diderot: „A világmindenségben csak egy szubsztancia van, mind az emberben, mind az állatban. A hangszer fából van, az ember húsból. A csíz húsból, a muzsikus — máskép szervezett húsból, de mind a kettő azonos eredetű, azonosan alakultak, azonos funkcióik vannak, azonos a céljuk."

D'Alembert: „Mi módon jön létre az Ön két zongorájának összhangja?"

Diderot: „... az érzékelni képes hangszer vagy állat a tapasztalat útján meggyőződött arról, hogy, ha bizonyos hangot ad, ennek rajta kívül bizonyos hatása van, hogy más, hozzá hasonló érző hangszerek vagy más hasonló állatok közelednek vagy eltávolodnak, kérnek, kínálnak, sebeznek vagy símogatnak; s mindezeket a következményeket a saját vagy más állat emlékezetében meghatározott hangokkal hozza kapcsolatba; jegyezze meg magának, hogy az emberek egymással való érintkezésében hangokon és cselekedeteken kívül semmi egyéb sincsen. Hogy azonban még jobban megbecsülje az én rendszeremet, megmondom Önnek, hogy ugyanaz a leküzdhetetlen nehézség áll előtte, mint amelyet Berkeley a testek létezése ellen hozott fel. Az őrület egy pillanatában az érzéklő zongora azt képzelte, hogy az egész világon ő az egyetlen létező zongora s benne zeng a világmindenség egész összhangja."*

* Ugyanott, II. köt. 114—118. old.

Ezt 1769-ben írták. S ezzel be is fejezzük rövid történelmi visszapillantásunkat. Az „őrült zongorával" és az ember bensejében zengő világösszhanggal a „legújabb pozitivizmus" elemzése során még többször fogunk találkozni.

Egyelőre csak egy következtetésre szorítkozunk: a „legújabb" machisták a materialistákkal szemben nem hoztak fel egyetlen, a szó szoros értelmében egyetlen érvet sem, amely ne volna meg már Berkeley püspöknél.

Kuriózumképpen megjegyezzük, hogy e machisták egyike, Valentinov, homályosan érezve álláspontja fonákságát, iparkodott Berkeley-vel való rokonságának „nyomát eltüntetni", de ezt elég mulatságos módon tette. Könyvének 150. oldalán ezt olvassuk: „... Amikor Machról szólva Berkeley-re sandítanak, mi azt kérdezzük, melyik Berkeley-ről van szó? Arról-e, aki hagyományosan szolipszistának tartja magát (Valentinov azt akarja mondani: akit hagyományosan szolipszistának tartanak), avagy arról a Berkeley-ről, aki isten közvetlen jelenléte és gondviselése mellett kardoskodik? Általánosságban szólva (?): Berkeley-ről, a filozofáló, az ateizmust megsemmisítő püspökről, vagy Berkeley-ről, a mély analitikusról? A szolipszista s a vallási metafizikát hirdető Berkeley-hez Machnak tényleg semmi köze sincs." Valentinov belezavarodott a kérdésbe, mert nem képes világosan számot adni magának arról, hogy miért kellett neki a „mély analitikus" idealista Berkeley-t a materialista Diderot-val szemben védelmébe vennie. Diderot világosan szembeállította egymással az alapvető filozófiai irányokat. Valentinov összekuszálja őket s emellett mulatságosan vigasztal bennünket: „Mi nem tartjuk filozófiai bűnnek — írja —, hogy Mach ‚közeláll' Berkeley idealista nézeteihez, ha csakugyan közeláll hozzá" (149. old.). Összekeverni a filozófia két kibékíthetetlen alapvető irányát — hol itt a „bűn"?... Hiszen ebben áll Machnak és Avenariusnak egész bölcsesége. Most áttérünk ennek a bölcseségnek az elemzésére.

I. fejezet

AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ISMERETELMÉLETE. I.

1. ÉRZETEK ÉS ÉRZETKOMPLEXUMOK

Mach és Avenarius ismeretelméletük alapvető kiinduló tételeit nyiltan, egyszerűen és világosan első filozófiai műveikben fejtették ki. Ezért ezeket a műveket vesszük elő s az írók későbbi javításait és simításait a további fejtegetés során fogjuk elemezni.

„A tudomány feladata — írta Mach 1872-ben —, tehát a következő lehet: 1. ki kell kutatni a képzetek közti összefüggés törvényeit (pszichológia). — 2. Meg kell találni az érzetek közti összefüggés törvényeit (fizika). — 3. Tisztázni kell az érzetek és képzetek közti összefüggés törvényeit (pszichofizika)."*

Ez egészen világos.

A fizika tárgya: az érzetek közti összefüggés, nem pedig ama dolgok vagy testek közti összefüggés, amelyeknek érzeteink a képei. És 1883-ban, a „Mechanikā"-ban, Mach ugyanezt a gondolatot ismétli:

„Az érzetek nem ‚szimbolumai a dolgoknak'. Inkább azt kell mondani, hogy a ‚dolog' — viszonylagosan maradandó érzetkomplexum gondolati szimboluma. Nem a dolgok (testek), hanem színek, hangok, nyomások, terek, idők (amit közönségesen érzeteknek nevezünk) alkotják a világ tulajdonképpeni *elemeit*."**

Erről az „elemek" szócskáról, mely tizenkét esztendei „gondolkodás" terméke, alább fogunk beszélni. Egyelőre azt kell leszögeznünk, hogy Mach itt egyenesen kijelenti, hogy a dolgok vagy testek érzetkomplexumok, továbbá azt is meg kell jegyez-

---

* *E. Mach:* Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit. Vortrag, gehalten in der k. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871. Prag, 1872. 57—58. old.

** *E. Mach:* Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt. 3. Aufl. Leipzig, 1897, 473. old.

nünk, hogy ő a maga filozófiáját félreérthetetlenül szembeállítja az ellenkező elmélettel, amely szerint az érzetek a dolgok „szimbolumai" (pontosabb volna azt mondani: a dolgok képei vagy képmásai). Ez az utóbbi elmélet *a filozófiai materializmus.* A materialista Friedrich Engels például — Marx jólismert munkatársa s a marxizmus egyik megalapítója — műveiben állandóan és kivétel nélkül dolgokról és azok gondolati ábrázolatairól vagy képmásairól (Gedanken-Abbilder) beszél, amikor is magától értetődik, hogy ezek a gondolati ábrázolatok csakis érzetekből keletkeznek. Azt lehetne hinni, hogy a „marxizmus filozófiájának" ezt az alapvető nézetét mindenkinek ismernie kell, aki a marxista filozófiáról beszél, s kiváltkép mindenkinek, aki az irodalomban ennek a filozófiának a *nevében* lép fel. De a machistáink előidézte rendkívüli zűrzavar miatt kénytelenek vagyunk közismert dolgokat megismételni. Lapozzuk fel az „Anti-Dühring" („Bevezetés"-ének) 1. fejezetét, s azt olvassuk: „... dolgok és gondolati képmásaik..."* Vagy a filozófiai rész első fejezetét:

> „De honnan veszi a gondolkodás ezeket az alapelveket?" (itt minden megismerés alapelveiről van szó). „Önmagából? Nem... A lét formáit... a gondolkodás sohasem merítheti és vezetheti le önmagából, hanem éppen csak a külső világból... Az alapelvek nem kiinduló pontjai a vizsgálatnak" (ahogy Dühring gondolja, aki materialista akarna lenni, de nem képes következetesen végigvinni a materializmust), „hanem végső eredményei; a természetre és az emberiség történelmére nem alkalmazzák, hanem belőlük vonják el őket; nem a természet és az ember világa igazodik az alapelvekhez, hanem az alapelvek csak annyiban helyesek, amennyiben a természettel és a történelemmel összhangban vannak. Ez a dolog egyetlen materialista felfogása, és Dühring úrnak ezzel szemben álló felfogása idealista, teljesen fejetetejére állítja a dolgot és a valóságos világot a gondolatból... konstruálja meg..." (ugyanott, 21. old.).**

---

* *Fr. Engels:* Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 5. kiad. Stuttgart, 1904. 6. old. [A magyar kiadásban — *Friedrich Engels:* Hogyan ‚forradalmasítja' Eugen Dühring úr a tudományt? („Anti-Dühring"). Moszkva. Idegennyelvű Irodalmi Kiadó, 1947. 33. old. — *Ford.]*

** A magyar kiadásban 52. old. — *Ford.*

S ezt az „egyedül materialista felfogást" — ismételjük — Engels mindenütt és kivétel nélkül keresztülviszi, könyörtelenül támadva Dühringet a materializmustól az idealizmus irányában való legcsekélyebb elhajlásáért. Mindenki, aki csepp figyelemmel olvassa el az „Anti-Dühring"-et és a „Ludwig Feuerbach"-ot, tucatjával fog példákat találni arra, hogy Engels dolgokról és azoknak az emberi agyban, tudatunkban, gondolkodásunkban stb. való ábrázolatairól beszél. Engels nem mondja, hogy az érzetek vagy a képzetek a dolgok „szimbolumai", mert a következetes materializmusnak itt „szimbolum" helyett „képmásokat", képeket, visszatükröződéseket kell mondania, miként azt a maga helyén majd részletesen kimutatjuk. Most azonban egyáltalán nem a materializmus ilyen vagy amolyan megfogalmazásáról, hanem a materializmusnak az idealizmussal szemben való ellentétéről, a filozófia két alapvető *vonala* közti különbségéről van szó. A dolgoktól kell-e elindulnunk az érzethez és gondolathoz? Avagy a gondolattól és érzettől a dolgokhoz? Az első, vagyis a materialista vonalat követi Engels. A második, vagyis az idealista vonalat követi Mach. Semmiféle csűrés-csavarással, semmiféle szofizmával (s rengeteg szofizmával fogunk még találkozni) nem lehet kiküszöbölni azt a világos és elvitathatatlan tényt, hogy Mach tanítása, mely szerint a dolgok érzetkomplexumok, nem egyéb, mint szubjektív idealizmus, mint egyszerű kérődzés berkeleyizmuson. Ha a testek „érzetkomplexumok", ahogy Mach mondja, vagy „érzetkombinációk", ahogy Berkeley mondta, ebből elkerülhetetlenül az következik, hogy az egész világ nem egyéb, mint az én képzetem. Ebből a tételből kiindulva saját magunk létezésén kívül lehetetlen más emberek létezését is elismerni: ez színtiszta szolipszizmus. Bármennyire tiltakoznak is ez ellen Mach, Avenarius, Petzoldt és társaik, kirívó logikai képtelenségek nélkül tényleg nem képesek lerázni magukról a szolipszizmust. Hogy a machizmus filozófiájának ezt az alapelemét még szemléltetőbben mutassuk be, kiegészítésképpen még néhány idézetet közlünk Mach műveiből. Ime egy mintapélda az „Érzetek elemzése"-ből:

> „Előttünk egy S-hegyű test. Ha S-et megérintjük, vonatkozásba hozzuk testünkkel, szúrást érzünk. S-et láthatjuk, anélkül hogy szúrást éreznénk. De mihelyt érezzük a szúrást, S-et ott találjuk a bőrünkön. Eszerint a látható

hegy maradandó mag, amelyhez a szúrás a körülményekhez képest mintegy véletlenként járul hozzá. Hasonló esetek gyakori megismétlődése után végül hozzászokunk ahhoz, hogy a testek *minden* tulajdonságát maradandó magvakból kiinduló, testünk közvetítésével az *Én*-re gyakorolt ‚hatások'-nak tekintsük, melyeket ‚*érzeteknek*' nevezünk" (9—10. old.).

Más szavakkal: az emberek „hozzászoknak" ahhoz, hogy materialista álláspontot foglaljanak el, hogy az érzeteket a testek, a dolgok, a természet érzékszerveinkre gyakorolt hatása eredményének tekintsék. Ez a filozófiai idealisták szemében káros „szokás" (amelyet az egész emberiség s az egész természettudomány magáévá tett) sehogy se tetszik Machnak, s hozzáfog, hogy szétrombolja:

„Ezzel azonban ezek a magvak elvesztik minden érzéki tartalmukat, puszta gondolati szimbolumokká válnak..."

Régi nóta ez, mélyen tisztelt professzor úr! Ez szószerinti megismétlése annak, amit Berkeley mondott, hogy az anyag nem egyéb, mint pőre elvont szimbolum. Tényleg azonban Ernst Mach az, aki pőrén szaladgál, mert ha nem ismeri el, hogy az „érzéki tartalom" az objektív, tőlünk függetlenül létező valóság, úgy nem marad egyebe, csak saját „pőre, elvont" *Én*-je, az az okvetlenül nagy és dőlt betűkkel irandó *ÉN*, vagyis — az az „őrült zongora, amelyik azt képzelte, hogy az egész világon ő az egyetlen létező zongora". Ha érzeteinknek „érzéki tartalma" nem a külső világ, akkor tehát semmi sem létezik, csak a pőre ÉN, mely puszta „filozófiai" csűrés-csavarásokkal foglalkozik. Ostoba és meddő foglalkozás!

„... Akkor tehát helyes, hogy a világ csupán a mi érzeteinkből áll. De akkor éppen *csak* az érzetekről van tudomásunk, s ama magvak, valamint az érzeteket előidéző kölcsönhatásuk feltételezése teljesen hiábavalónak és fölöslegesnek bizonyul. Ez a nézet csak a *felemás* realizmust vagy a *felemás* kriticizmust elégítheti ki."

Kivonatoltuk Mach „Antimetafizikai előzetes megjegyzéseinek" egész 6. paragrafusát. Az egész — merő Berkeley-plágium. Nincs benne egyetlen meggondolás, egyetlen gondolatsugár sem, azon az egyen kívül, hogy „mi csak érzeteinket érzékeljük". Eb-

ből csak egy következtetés vonható le, és pedig az, hogy „a világ csak az *én* érzeteimből áll". Ezt a szót: „mi", amelyet Mach az „én" szó helyébe tett, jogtalanul tette oda. Ezzel az egy szóval Mach már elkövette ugyanazt a felemásságot, mellyel másokat vádol. Mert ha a külső világ „feltételezése" „hiábavaló", ha annak feltételezése, hogy a tű tőlem függetlenül létezik és hogy az én testem és a tű hegye közt kölcsönhatás megy végbe, ha mindennek a feltételezése csakugyan „hiábavaló és fölösleges", akkor mindenekelőtt hiábavaló és fölösleges más emberek létezésének „feltételezése". Csakis ÉN létezem, s a többi emberek valamennyien, valamint az egész külső világ a fölösleges „magvak" rovatába kerülnek. Ebből a szempontból nem szabad a *„mi"* érzeteinkről beszélni, s ha Mach mégis beszél róluk, ez csak az ő kiáltóan felemás voltának a jele. Ez csak azt bizonyítja, hgny az ő filozófiája hiábavaló és üres szavakból áll, melyekben maga a szerző sem hisz.

Mach felemás voltának és zavarosságának különösen szemléltető példája található ugyancsak „Az érzetek elemzésé"-ben, a XI. fejezet 6. paragrafusában, ahol a következőket olvassuk:

> „Ha akkor, amidőn érzékelek, én magam vagy más valaki mindenféle fizikai és kémiai eszköz segítségével megfigyelhetné agyamat, meg lehetne állapítani, hogy bizonyos fajtájú érzetek a szervezetnek mely folyamataival kapcsolatosak . . . " (198. old.)

Pompás! Eszerint érzeteink kapcsolatban vannak meghatározott folyamatokkal, melyek általában a szervezetben, s nevezetesen agyunkban mennek végbe? Igen, Mach félreérthetetlenül „feltételezi" ezt, — hiszen a természettudomány szempontjából bajos volna ezt nem tenni. De engedelmet kérek, hiszen ez nem egyéb, mint ugyanazoknak a „magvaknak és kölcsönhatásuknak" a „feltételezése", amelyeket filozófusunk fölöslegeseknek és hiábavalóknak nyilvánított! A testek, mondják nekünk, érzetkomplexumok; ennél tovább menni — állítja Mach —, az érzeteket úgy tekinteni, mint a testek érzékszerveinkre gyakorolt hatásának termékeit, annyi mint metafizika, hiábavaló, fölösleges feltételezés és így tovább — mintha csak Berkeley-t hallanók. Az agy azonban test. Következésképpen az agy sem egyéb, mint érzetkomplexum. Kiderül, hogy egy érzetkomplexum segítségével *én* (s ez az *én* szin-

tén nem egyéb, mint érzetkomplexum) érzetkomplexumokat érzékelek. Elragadó, micsoda filozófia! Először az érzeteket „a világ valódi elemeinek" nyilvánítja, s ezen az alapon „eredeti" berkeleyizmust konstruál, — azután suttyomban ellenkező nézeteket csempész be, amelyek szerint az érzetek a szervezetben végbemenő bizonyos folyamatokkal vannak kapcsolatban. Nincsenek-e ezek a folyamatok kapcsolatban a „szervezet" és a külső világ közti anyagcserével? Végbemehetne-e ez az anyagcsere, ha az adott szervezet érzetei nem adnának ennek a szervezetnek objektíven helyes képzeteket erről a külső világról?

Mach nem vet fel magának ilyen kényelmetlen kérdéseket, amikor mechanikusan egymás mellé állítja a berkeleyizmusból vett töredékeket és az ösztönösen a materialista ismeretelmélet álláspontján álló természettudomány nézeteit.

„... Olykor felvetik azt a kérdést, — írja Mach ugyanabban a paragrafusban, — vajjon érzékel-e a (szervetlen) ‚anyag' is..."

Tehát az, hogy a *szerves* anyag érzékel, nem is kérdés? Tehát az érzet nem elsődleges valami, hanem az anyag egyik tulajdonsága? Mach egy ugrással kikerüli a berkeleyizmus minden sületlenségét!

„... Ha — mondja Mach — azokból a szokásos, széles körben elterjedt fizikai képzetekből indulunk ki, amelyek szerint az anyag a *közvetlenül* és kétségtelenül megadott *realitás*, amiből minden, a szervetlen is, a szerves is, felépül..."

Jegyezzük meg jól Machnak ezt a valóban értékes beismerését, hogy a szokásos és széles körben elterjedt *fizikai* képzetek szerint az anyag közvetlen valóság s csak e valóság egyik válfajának (a szerves anyagnak) van meg az érzékelés világosan kifejezésre jutó tulajdonsága.

„... Hiszen akkor az érzékelésnek — folytatja Mach — ebben az építményben valahol egyszerre kell létrejönnie, vagy pedig eleve meg kell lennie az alapkövekben. A *mi* szempontunkból ez a kérdés fonákság. Mi nem tekintjük az anyagot első adottságnak. Ellenkezőleg, ilyen első adottságok az *elemek* (melyeket bizonyos ismert vonatkozásban érzeteknek neveznek)..."

Így tehát elsődleges adottságok az érzetek, holott csak a szerves anyagban végbemenő bizonyos folyamatokkal „kapcsolatosak"! S miután kibökte ezt az ostobaságot, Mach mintegy bűnül rója fel a materializmusnak („a szokásos, széles körben elterjedt fizikai képzeteknek"), hogy az a kérdés, honnan „keletkezik" az érzet, nincs eldöntve. Ez az okoskodás mintapéldája annak, hogy miképpen „cáfolják" meg a fideisták és csatlósaik a materializmust. Vajjon van-e olyan filozófiai nézőpont, amelyik „eldönt" egy kérdést, amelynek eldöntésére még nem gyüjtöttek össze elég adatot? Vajjon Mach maga nem mondja-e ugyanabban a paragrafusban:

„Amíg ez a feladat" (annak eldöntése, hogy „meddig terjed a szerves világban az érzékelés") „egyetlen különleges esetben sincs megoldva, addig ezt a kérdést eldönteni lehetetlen"!

A materializmus és a „machizmus" közti különbség tehát az adott kérdésben a következőkben van. A materializmus, a természettudománnyal teljes egyetértésben, az anyagot tekinti elsődleges adottságnak, a tudatot, gondolkodást, érzetet pedig másodlagosnak tartja, mert az érzet világosan kifejezett formában az anyagnak csak magasabb formáival (szerves anyaggal) kapcsolatban fordul elő, s „az anyag építményének alapköveiben" az érzethez hasonló képesség meglétét csak feltételezni lehet. Ilyen feltevést találunk például az ismert német természetbúvárnál, Ernst Haeckelnél, Lloyd Morgan angol biológusnál és másoknál, Diderot általunk fentebb idézett sejtéséről nem is szólva. A machizmus az ellentétes, idealista álláspontot van, s nyomban képtelenségre vezet, mert először is, elsődlegesnek az érzetet veszi — annak ellenére, hogy csak bizonyos módon szervezett anyagnak bizonyos folyamataival kapcsolatos; másodszor pedig, azt az alapvető kiinduló tételt, hogy a testek érzetkomplexumok, lerontja az a feltevés, hogy az adott nagy *ÉN*-en kívül léteznek más élőlények s egyáltalán más „komplexumok" is.

Az „elem" szócska, amelyet (mint még látni fogjuk) sok naív ember valami újdonság és felfedezés számba vesz, valójában csak összekúszálja a kérdést egy semmitmondó műszóval és a megoldásnak vagy előbbrejutásnak megtévesztő látszatát kelti. Ez a látszat megtévesztő, mert valójában még nagyon sok kutatás kell ahhoz, hogy megoldjuk azt a kérdést, miképp függ össze az az

állítólag egyáltalán nem érzéklő anyag azzal az anyaggal, amely ugyanazokból az atomokból (vagy elektronokból) van összetéve s ugyanakkor világosan kifejezett érzéklési képessége van. A materializmus világosan felveti ezt a még megoldatlan kérdést, s ezzel annak megoldására, további kísérleti kutatásokra késztet. A machizmus, azaz a zavaros idealizmus egyik válfaja, elhomályosítja a kérdést, s ezzel a semmitmondó szólammal hogy: „elem", letérít a helyes útról.

Idézzük itt Mach utolsó, összefoglaló és befejező filozófiai munkájának egy helyét, amely megmutatja, hogy ez az idealista szólam mennyire hamis. A „Megismerés és tévedés"-ben ezt olvassuk:

„Nem ütközik semmiféle nehézségbe, hogy minden fizikai élményt érzetekből, vagyis *pszichikai* elemekből építsünk fel (aufzubauen), de ugyanakkor el se tudjuk képzelni (ist keine Möglichkeit abzusehen), hogyan lehetne a mai fizikában használt elemekből: tömegekből és mozgásokból (abban a merevségben véve őket, mely e szaktudomány céljainak egyedül felel meg) bármiféle *pszichikai* élményt is megalkotni (darstellen)." *

Engels ismételten s igen határozottan rámutatott a fogalmak merevségére, a metafizikai (a szó marxista értelmében metafizikai, vagyis dialektika-ellenes) nézetekre, melyek sok jelenkori természetbúvárnál fellelhetők. Alább látni fogjuk, hogy Mach is éppen ezen a ponton botlott meg, mert nem értette meg vagy nem ismerte a relativizmus és a dialektika kölcsönös viszonyát. De most nem erről van szó. Itt fontos azt kiemelnünk, hogy milyen szemléletesen ütközik ki Mach *idealizmusa* a zavaros és állítólag új terminológia ellenére is. Lám-lám — nem okoz semmi nehézséget, hogy bármiféle fizikai elemet érzetekből, azaz pszichikai elemekből építsünk fel! Ó igen, ilyen építményeket alkotni persze nem nehéz, mivel ezek merőben szóépítmények, mindez csak üres szkolasztika, mely a fideizmus becsempészésére szolgál. Ezek után nincs mit csodálni, hogy Mach az immanenseknek ajánlja műveit, s hogy az immanensek, vagyis a legreakciósabb filozófiai idealizmus hívei, Mach nyakába borulnak. Csak-

* *E. Mach:* Erkenntnis und Irrtum. 2. kiad. 1906. 12. old., jegyzet

hogy Ernst Mach „legújabb pozitivizmusa" vagy kétszáz esztendővel elkésett: Berkeley már elegendőképpen kimutatta, hogy „érzetekből, vagyis pszichikai elemekből" csak *szolipszizmust* lehet „felépíteni", semmi egyebet. Ami a materializmust illeti, — amelylyel Mach, anélkül hogy nyiltan és világosan megnevezné az „ellenséget", a maga nézeteit itt is szembeállítja —, már Diderot példáján láttuk a materialisták igazi felfogását. Ez a felfogás nem abban áll, hogy az érzetet az anyag mozgásából kell levezetni vagy az anyag mozgására visszavezetni, hanem abban, hogy az érzetet a mozgásban levő anyag egyik tulajdonságának ismerik el. Engels e kérdésben Diderot álláspontján állt. A „vulgáris" materialistáktól, Vogttól, Büchnertől és Moleschott-tól Engels, egyebek közt, éppen azért határolta el magát, mert annak a felfogásnak tévútjára kerültek, hogy az agy *épp úgy* választja ki a gondolatot, mint ahogy a máj kiválasztja az epét. De Mach, aki a maga nézeteit folytonosan szembeállítja a materializmussal, persze teljesen ugyanúgy nem veszi tudomásul a nagy materialistákat: sem Diderot-t, sem Feuerbachot, sem Marxot, Engelst, mint a hivatalos filozófia valamennyi többi hivatalos professzora.

Avenarius kezdeti és alapvető nézeteinek jellemzésére vegyük elő 1876-ban megjelent első önálló filozófiai munkáját: „A filozófia, mint a világ elgondolása a legkisebb erőkifejtés elve alapján. Prolegomena (bevezetés) a tiszta tapasztalat kritikájához." Bogdánov az ő „Empiriomonizmus"-ában (I. könyv. 2. kiadás, 1905. 9. old., jegyzet) azt mondja, hogy „Mach nézeteinek fejlődésében kiinduló pontul a filozófiai idealizmus szolgált, míg Avenariusra legelejétől fogva a realista színezet jellemző". Bogdánov ezt azért mondta, mert hitelt adott Mach szavának (lásd: „Az érzetek elemzése", 295. old.). De Bogdánov rosszul tette, hogy hitt Machnak, s állítása szöges ellentétben áll az igazsággal. Avenarius idealizmusa, ellenkezőleg, az említett, 1876-ból származó munkában annyira szembeötlő, hogy 1891-ben maga Avenarius kénytelen volt ezt elismerni. „Az emberi világfogalom" című munkája előszavában ezt írja:

> „Aki elolvasta első rendszeres munkámat — ‚A filozófia, mint a világ elgondolása a legkisebb erőkifejtés elve alapján' — eleve azt fogja gyanítani, hogy én a tiszta tapasztalat kritikája feladatainak tárgyalását mindenekelőtt ‚idealista' álláspontból fogom megkísérelni ..." („Der mensch-

liche Weltbegriff", 1891, Vorwort, S. IX.) „A filozófiai... idealizmus meddőségének belátása arra késztetett, hogy eddigi utam helyességében kételkedjem" (X. old.).

A filozófiai irodalomban Avenariusnak ezt az idealista kiindulópontját általánosan elismerik; a francia írók közül F. van Cauwelaert-re hivatkozom, aki azt mondja, hogy a „Prolegomená"-ban Avenarius filozófiai szempontja — „monista idealizmus" *; a német írók közül Avenarius tanítványát, Rudolf Willyt nevezem meg, aki azt mondja, hogy „Avenarius fiatal korában — és különösen 1876-ban kiadott munkájában — teljesen rabja volt (ganz im Banne) az úgynevezett ismeretelméleti idealizmusnak".**

Hiszen nevetséges is volna Avenarius „Prolegomená"-inak idealizmusát tagadni, mikor ott határozottan azt állítja, hogy *„csak az érzetet lehet létezőnek elgondolni"* (a második német kiadás 10. és 65. old.; a kiemelés mindenütt tőlünk ered). Maga Avenarius így foglalta össze műve 116. paragrafusának tartalmát. Idézem ezt a paragrafust teljes egészében:

„Elismertük, hogy a létező" (vagy: levő, das Seiende) „érzettel felruházott szubsztancia; a szubsztancia elesik..." („gazdaságosabb" ugyanis, „kevesebb erőkifejtést" jelent, ha azt gondoljuk, hogy „szubsztancia" nincs és semmiféle külső világ sem létezik!) „... megmarad az érzet: a létezőt tehát érzetnek kell elgondolni, amelynek semmiféle érzetnélküli alapja sincsen (nichts Empfindungsloses)."

Az érzet tehát „szubsztancia" nélkül létezik, vagyis a gondolat agy nélkül létezik! Akadnak-e csakugyan filozófusok, akik képesek egy ilyen agyavesztett filozófiának védelmére kelni? Akadnak. Közéjük tartozik Richard Avenarius professzor. És erre a védelemre, bármily nehéz is épeszű embernek ezt komolyan venni, kissé ki kell térni. Ime Avenarius gondolatmenete ugyanannak a munkának 89—90. paragrafusában:

---

* *F. van Cauwelaert:* L'empiriocriticisme. A „Revue Néo-scholastique" c. folyóiratban, 1907 február, 51. old.

** *Rudolf Willy:* Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie. München, 1905. 170. old.

„... Így tehát az a tétel is, hogy a mozgás érzetet hoz létre, csak látszólagos tapasztalaton nyugszik. Ez a tapasztalat, melynek külön aktusa az észlelet, állítólag abban áll, hogy bizonyos fajtájú szubsztanciában (az agyban) átvitt mozgás (az ingerek) révén és egyéb anyagi feltételek (pl. a vér) közreműködésével érzet jön létre. Ámde — eltekintve attól, hogy ezt a létrejövést magát (selbst) sohasem tapasztalták — ahhoz, hogy ezt az állítólagos tapasztalatot, mint egy minden részében valóban meglevő tapasztalatot megállapíthassuk, szükség volna legalább is annak tapasztalati bebizonyítására, hogy az az érzet, amelyet állítólag az átvitt mozgás idézett elő a szubsztanciában, nem volt meg ebben valami módon már előbb is; úgyhogy az érzet csak a beállott mozgás által véghezvitt teremtő aktus útján fogható fel. Tehát csakis annak kimutatása útján, hogy ott, ahol most érzet van, előbb nem volt semmiféle, még a legcsekélyebb érzet sem, csak így volna megállapítható egy tény, amely, minthogy teremtő aktust jelent, minden egyéb tapasztalattal ellenkezik és minden egyéb természetfelfogást gyökeresen megváltoztatna. Ezt azonban semmiféle tapasztalat nem mutatta ki és semmiféle tapasztalat sem mutathatja ki; ellenkezőleg, a később érzéklő szubsztancia előbbi abszolut érzetnélküli állapota csak feltevés. Ez a feltevés azonban megismerésünket csak bonyolultabbá teszi és elhomályosítja, ahelyett, hogy egyszerűbbé és világosabbá tenné.

Ha ekként az úgynevezett tapasztalat, amely szerint az érzet állítólag átvitt mozgás révén az ezután már érzéklő szubsztanciában *keletkezik*, tüzetesebben megvizsgálva csak látszólagosnak bizonyult, úgy a tapasztalat fennmaradt tartalmában, vagyis abban, hogy egy bár meglevő, de lappangó, vagy minimális vagy bármi más okból tudaton kívül álló érzet egy hozzájáruló mozgás által felszabadul vagy fokozódik vagy tudatossá lesz, mégis maradt elég tapasztalati anyag ahhoz, hogy az érzetnek a mozgási feltételekből való legalább viszonylagos keletkezését megállapíthassuk. Ámde a tapasztalat fennmaradó tartalmának ez a darabkája szintén csak látszólag van meg. Ha eszményien tökéletes megfigyeléssel nyomon követjük a mozgatott *A* szubsztanciából kiinduló, a közbeeső tagok során át továbbhaladó mozgást ad-

dig, amíg az érzékelés képességével bíró *B* szubsztanciát elérte, legjobb esetben is csak azt fogjuk találni, hogy a megérkező mozgás felvételével egyidejűleg a *B* szubsztanciában az érzet kifejlődött vagy fokozódott — de nem azt, hogy ez a mozgás által történt . . ."

A materializmusnak ezt az avenariusi cáfolatát szándékosan közöltük teljes egészében, hogy az olvasó láthassa, miféle igazán szánalmas szofizmákkal operál a „legújabb" empiriokritikai filozófia. Az idealista Avenarius fejtegetéseivel most vessük egybe . . . Bogdánov *materialista* gondolatmenetét — már csak büntetésből is azért, hogy hűtlen lett a materializmushoz!

Azokban a réges-régmult időkben, teljes kilenc évvel ezelőtt, amikor Bogdánov félig *„természettudományi materialista"* volt (azaz annak a materialista ismeretelméletnek a híve, amelynek álláspontján áll ösztönösen a mai természetbúvárok túlnyomó többsége), amikor Bogdánovot még csak félig zavarta össze a zavarosfejű Ostwald, Bogdánov ezt írta:

„A leíró lélektanban régtől fogva mindmáig három csoportba szokták osztani a tudat tényeit: az érzetek és képzetek területére, az érzés területére, az ösztönök területére . . . Az első csoportba tartoznak a külső vagy belső világ jelenségeinek *képei*, úgy amint a tudat magukban véve felveszi őket . . . Az ilyen képet ‚érzetnek' nevezik, ha azt a külső érzékszervek közvetítésével a neki megfelelő külső jelenség közvetlenül idézte elő."*

Valamivel odább ezt írja:

„Az érzet . . . a tudatban a külső környezetből jövő, a külső érzékszervek által átadott valamiféle lökés eredményeképpen keletkezik" (222. old.).

Vagy más helyt:

„Az érzetek alkotják a tudat életének alapját, a tudatnak a külső világgal való közvetlen kapcsolatát" (240. old.). „Az

* *A. Bogdánov:* A történelmi természetszemlélet alapjai. Szentpétervár, 1899. 216. old. (oroszul.)

érzéklés folyamatában lépten-nyomon a külső inger energiája tudati ténybe megy át" (133. old.).

Sőt még 1905-ben is, amikor Bogdánovnak, Ostwald és Mach jóindulatú támogatásával sikerült a filozófiában a materialista álláspontról az idealista álláspontra áttérni, az „Empiriomonizmus"-ban (feledékenységből!) ezt írta:

„Ismeretes, hogy a külső inger energiája, mely az idegvég apparátusában még nem eléggé felderített, de minden misztícizmustól mentes, ‚távirat' formájú idegárammá alakul át, mindenekelőtt a neuronokat éri el, melyek az úgynevezett ‚alsó' — idegfonati, gerincagyi, agykéregalatti — központokban vannak elhelyezve" (I. köt. 2. kiadás. 1905. 118. old.).

Minden természetbuvár számára, akit a professzori filozófia még nem zavart össze, éppúgy, mint minden materialista számára, az érzet tényleg a tudat közvetlen kapcsolata a külső világgal, a külső inger energiájának átalakulása tudati ténnyé. Ezt az átalakulást minden ember milliószor tényleg lépten-nyomon megfigyelte és megfigyeli. Az idealista filozófia szofisztikája abban áll, hogy az érzetet nem a tudat és a külső világ közti kapcsolatnak tekinti, hanem kerítésnek, falnak, amely a tudatot a külső világtól elválasztja, — nem az érzetnek megfelelő külső jelenség képének, hanem az „egyedül létezőnek". Avenarius csak picikét megváltoztatott formát adott ennek a régi, már Berkeley püspök által elcsépelt szofizmának. Minthogy az érzetek és a bizonyos módon szervezett anyag közti, általunk minden pillanatban észlelhető kapcsolatnak még nem ismerjük az összes feltételeit, az lesz a helyes, ha csak az érzetet ismerjük el létezőnek, — ebben foglalható össze Avenarius szofizmája.

Hogy az empiriokriticizmus alapvető idealista kiinduló tételeivel végezzünk, röviden rámutatunk ennek a filozófiai áramlatnak angol és francia képviselőire. Karl Pearson angol filozófusról Mach egyenest ezt mondja: „minden lényeges pontban egyetértek az ő ismeretkritikai nézeteivel" („Mechanik", id. kiadás, IX. old.). K. Pearson a maga részéről szintén kijelenti, hogy egyetért Machhal *. Pearson számára a „valóságos dolgok" „ér-

* *Karl Pearson:* The Grammar of Science. 2. kiad. London, 1900, 326. old.

zéki benyomások" (sense impressions). Az érzéki benyomásokon kívül létező dolgok bármiféle elismerését Pearson metafizikának nyilvánítja. A materializmus ellen Pearson (jóllehet nem ismeri se Feuerbachot, se Marxot, Engelst) a legerélyesebben hadakozik, — érvei nem különböznek a fent elemzettektől. De Pearson olyannyira mentes attól a szándéktól, hogy materialista álarcot öltsön (ez az orosz machisták különlegessége), Pearson annyira ... vigyázatlan, hogy nem eszel ki a maga filozófiája számára „új" neveket és mind a maga, mind Mach nézeteit egyszerűen „idealista" nézeteknek nyilvánítja (id. kiad. 326. old.)! Pearson családfáját egyenesen Berkeley-ig és Hume-ig vezeti vissza. Filozófiája, mint azt alább még többször látni fogjuk, sokkal egységesebb és átgondoltabb, mint a Maché.

P. Duhem és Henri Poincaré francia fizikusokra vonatkozóan Mach különösen kiemeli, hogy egyetért velük.* E két író különösen zavaros és következetlen filozófiai nézeteiről az új fizikáról szóló fejezetben lesz majd szó. Itt elég megjegyezni, hogy Poincaré számára a dolgok „érzetcsoportok" **, s hogy hasonló nézetet nyilvánít úgy mellesleg Duhem is.***

Most arra térünk át, hogy Mach és Avenarius, miután maguk is belátták eredeti nézeteik idealista jellegét, miképp helyesbítették ezeket későbbi munkáikban.

2. „A VILÁGELEMEK FELFEDEZÉSE"

E címmel ír Machról a zürichi egyetem magántanára, Friedrich Adler, alkalmasint az egyetlen német író, aki szintén ki akarja egészíteni Marxot Mach-hal.**** S meg kell adni, hogy a naiv magántanár a maga nyiltszívűségével olyan szolgálatot tesz a

* Analyse der Empfindungen. 4. old. V. ö. az Erkenntnis und Irrtum 2. kiadásához írt előszavával.

** *Henri Poincaré:* La Valeur de la Science. Paris 1905, sok helyütt.

*** *P. Duhem:* La théorie physique, son objet et sa structure. Paris 1906, 6., 10. old.

**** *Friedrich Adler:* Die Entdeckung der Weltelemente. (Zu Ernst Machs 70. Geburtstag.) „Der Kampf" 1908, 5. szám (február). — Angol fordítása: „The International Socialist Review" 1908, 10. szám (április). Ennek az Adlernek egy cikke megjelent oroszul a „Történelmi materializmus" c. gyüjteményes kötetben.

machizmusnak, amelyet az aligha köszön meg neki. Adler legalább világosan és élesen teszi fel a kérdést: igaz-e, hogy Mach „felfedezte a világelemeket"? Ha igen, akkor természetesen csak egészen maradi és tudatlan emberek maradhatnak meg mindmáig materialistáknak. Avagy e felfedezés nem egyéb, mint Mach visszatérése régi filozófiai tévedésekhez?

Láttuk, hogy Machnak 1872-ben, Avenariusnak pedig 1876-ban tisztára idealista álláspontjuk volt; szerintük a világ a mi érzetünk. 1883-ban jelent meg Mach „Mechaniká"-ja, s az első kiadás előszavában Mach éppen Avenarius „Prolegomená"-ira hivatkozik, elismerően nyilatkozva a saját filozófiájával „sokban rokon" (sehr verwandte) gondolatokról. Itt adom ennek a „Mechaniká"-nak egy az elemekre vonatkozó fejtegetését:

„Minden természettudomány csak arra képes, hogy a közönségesen *érzeteknek* nevezett *elemek* komplexumait másolja és mintázza (nachbilden und vorbilden). Az elemek összefüggése a fontos ... *A* (hőnek) és *B* (lángnak) összefüggése a fizikára tartozik, *A* és *N* (idegek) összefüggése a fiziológiára. Ez összefüggések egyike sincsen *egyedül*, mindkettő egyszerre van jelen. Csak ideiglenesen tekinthetünk el az egyiktől vagy a másiktól. Tehát még a látszólag tisztán mechanikai folyamatok is mindíg fiziológiaiak is ..." (3. német kiadás, 498. old.).

Ugyanígy „Az érzetek elemzésé"-ben:

„Ott, ahol ... az ‚elem', ‚elemkomplexum' kifejezés mellett vagy helyett az ‚érzet', ‚érzetkomplexum' elnevezést használják, mindíg szem előtt kell tartani, hogy az elemek *csakis* a megjelölt kapcsolatban" (tudniillik *A*, *B*, *C*-nek *K*, *L*, *M*-mel való kapcsolatában ... vagyis a „közönségesen testeknek nevezett komplexumoknak" a „testünknek nevezett komplexummal" való kapcsolatában) „és vonatkozásban, csakis ebben a funkcionális függésben — *érzetek*. Más funkcionális vonatkozásban ugyanakkor fizikai tárgyak" (13. old.). „A szín fizikai tárgy, ha például a világító fényforrástól (vagy más színektől, hőktől, terektől stb.) való függésére fordítjuk figyelmünket. Viszont ha *az ideghártyától* (*K*, *L*, *M* elemektől) való *függésére* fordítunk figyelmet, akkor *pszichológiai* tárggyal: *érzettel* van dolgunk" (14. old.).

A világelemek felfedezése tehát abban áll, hogy

1. minden létezőt érzetnek nyilvánítanak;

2. az érzeteket elemeknek nevezik el;

3. az elemeket fizikaiakra és pszichikaiakra osztják; pszichikai elemek azok, amelyek az ember idegeitől és általában az emberi szervezettől függenek; a fizikai elemeknél ez a függés nincs meg;

4. kijelentik, hogy a fizikai elemek összefüggése és a pszichikai elemek összefüggése külön-külön nem létezik; a kettő csakis együtt létezik;

5. csak ideiglenesen lehet eltekinteni az egyik vagy a másik összefüggéstől;

6. kijelentik, hogy az „új" elmélet mentes az „egyoldalúságtól". *

Egyoldalúság itt csakugyan nincs, de megvan az ellentétes filozófiai szempontok legösszefüggéstelenebb összezavarása. Ha önök *csakis* az érzetekből indulnak ki, akkor az „elem" szócskával nem igazítják helyre idealizmusuk „egyoldalúságát", csupán összezavarják a dolgot, gyáván elbujnak saját elméletük elől. Szóban kiküszöbölik a fizikai és a pszichikai közti ellentétet,** a (természetet, az anyagot elsődlegesnek tekintő) materializmus és a (szellemet, tudatot, érzetet elsődlegesnek tekintő) idealizmus közti ellentétet, — de a valóságban ezt az ellentétet nyomban újból helyreállítják és pedig alattomban, kiinduló alaptételüket cserben hagyva állítják helyre! Mert ha az elemek — érzetek, akkor egy pillanatra sincs joguk az „elemeknek" az én idegeimtől, tudatomtól *független* létezését elismerni. De ha egyszer elismerik az ilyen idegeimtől, érzeteimtől független fizikai tárgyak létezését, amelyek csakis ideghártyámra gyakorolt hatás útján idéznek elő érzetet, úgy szégyenletesen cserben hagyják „egyoldalú" idealizmusukat s átpártolnak az „egyoldalú" materializmus álláspontjára! Ha a szín csak az ideghártyával összefüggő

* *Mach:* Analyse der Empfindungen: „Ezeket az elemeket *közönségesen érzeteknek* nevezik. Mivel azonban ebben az *elnevezésben* már *egyoldalú elmélet* rejlik, helyesebbnek tartjuk, ha egyszerűen elemekről beszélünk" (17—18. old.).

** *Mach:* Analyse der Empfindungen: „*Az Én és a Világ, az érzet vagy a jelenség közti ellentét akkor elesik* s csupán az *elemek közti összefüggésről* van szó..." (11. old.).

érzet (aminek elismerésére önöket a természettudomány kényszeríti), úgy ez azt jelenti, hogy az ideghártyára eső fénysugarak idézik elő a fény érzetét. Vagyis kívülünk, tőlünk és tudatunktól függetlenül létezik az anyag mozgása, mondjuk, meghatározott hosszúságú és meghatározott sebességű éterhullámok, amelyek, az ideghártyára hatva, különböző színek érzetét keltik az emberben. Így tudja és tanítja a természettudomány, mely a különböző színérzeteket az ember ideghártyáján kívül, az emberen kívül és tőle függetlenül létező fényhullámok különböző hosszával magyarázza. Ez éppen a materializmus: az érzékszerveinkre ható anyag érzetet idéz elő. Az érzet az agytól, a idegektől, az ideghártyától stb., vagyis a bizonyos módon szervezett anyagtól függ. Az anyag létezése nem függ az érzettől. Az anyag elsődleges. Érzet, gondolat, tudat — a különleges módon szervezett anyag legmagasabbrendű terméke. Ez általában a materializmus és nevezetesen Marx—Engels felfogása. Mach és Avenarius *suttyomban* becsempészi a materializmust az „elem" szócska útján, amely *állítólag* mentesíti elméletüket a szubjektív idealizmus *„egyoldalúságától", állítólag* megengedi annak elismerését, hogy a pszichikai jelenség az ideghártyától, idegektől stb. függ és hogy a fizikai jelenség független az emberi szervezettől. A valóságban ez az „elem" szócskával űzött mesterkedés természetesen nem egyéb mint a legszánalmasabb szofizma, mert a materialista, Machot és Avenariust olvasva, legott azt fogja kérdezni: mik azok az „elemek"? Igazán gyerekség volna azt gondolni, hogy egy új szócskának a kieszelésével szabadulni lehet a fő filozófiai irányzatoktól. Vagy — vagy: ha az „elem" nem egyéb mint *érzet,* ahogy azt valamennyi empiriokritikus, Mach is, Avenarius is, Petzoldt * stb. is, állítja, úgy az önök filozófiája, uraim, *idealizmus,* mely hasztalanul próbálja szolipszizmusa pőreségét egy „objektívebb" terminológia köntösével eltakarni. Ha pedig az „elem" nem érzet — akkor az önök „új" szavacskájának *semmi, de semmi értelme sincs,* nem egyéb ez akkor, mint üres fontoskodás.

Vegyük például Petzoldtot — az empiriokriticizmus legújabb

* *Joseph Petzoldt:* Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Bd. I. Leipzig, 1900. 113. old.: „Elemeknek nevezik az egyszerű, tovább már fel nem bontható észleletek (Wahrnehmungen) értelmében vett érzetek osztályát."

szavát, ahogy őt az első és legkimagaslóbb orosz empiriokritikus, Ljeszévics jellemzi.* Miután az elemeket érzeteknek határozza meg, idézett művének második kötetében kijelenti:

„Óvakodni kell attól, hogy abban a kijelentésben: ‚az érzetek — a világ elemei', az ‚érzet' szót csupán egy szubjektív s ennélfogva légies, a megszokott világképet elillantó valami megjelölésének tekintsük."**

Mindenki arról beszél, ami fáj neki! Petzoldt érzi, hogy a világ „elillan" (verflüchtigt sich) vagy illuzióvá válik, ha az érzeteket világelemeknek tekintik. S a derék Petzoldt azt hiszi, hogy a bajon egy fenntartással segíthet: nem szabad az érzetet tisztára szubjektív valaminek venni. Hát nem nevetséges álokoskodás ez? Hát változtat-e a dolgon, ha az érzetet érzetnek „vesszük" vagy pedig igyekezni fogunk ennek a szónak jelentését kibővíteni? Vajjon ezzel megszűnik-e az a tény, hogy az ember érzetei rendesen működő idegekkel, ideghártyával, aggyal stb. vannak összefüggésben? hogy a külső világ érzéklésünktől függetlenül létezik? Ha önök nem akarják csűrés-csavarással elintézni a dolgot, hanem komolyan akarnak „óvakodni" a szubjektivizmustól és a szolipszizmustól, akkor mindenekelőtt filozófiájuk alapvető idealista kiindulótételeitől kell óvakodniok, filozófiájuk idealista vonalát (az érzetektől — a külső világhoz) kell helyettesíteniök a materialista vonallal (a külső világtól — az érzetekhez); dobják sutba az „elem" szót, ezt az üres és zavaros szó-sallangot, s mondják egyszerűen: a szín annak az eredménye, hogy valamely fizikai tárgy hatást gyakorol az ideghártyára, vagy ami ugyan azt jelenti: az érzet annak az eredménye, hogy az anyag hatást gyakorol érzékszerveinkre.

Vegyük még Avenariust. Az „elemek" kérdésére vonatkozóan a legértékesebb felvilágosításokat nyujtja utolsó (s filozófiája megértése szempontjából alighanem legfontosabb) műve: „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie".*** A

* *V. Ljeszévics:* Mi a tudományos (olvasd: divatos, professzoros, eklektikus) filozófia? Szentpétervár, 1891, 229. és 247. old., oroszul.

** *Petzoldt*, Bd. 2. Leipzig, 1904. 329. old.

*** *R. Avenarius:* Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. A „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" c. folyóiratban, XVIII. (1894) és XIX. (1895) köt.

szerző itt egyebek közt rendkívül „szemléltető“ táblázatot nyújtott (XVIII. kötet, 410. old.), melynek főrészét itt közöljük:

	„A. Elemek, elemkomplexumok:
I. Dolgok, illetve dologszerűségek:	Testi dolgok
II. Gondolatok illetve gondolatszerűségek:	Nem-testi dolog-emlékek és dolog-képzeletek.“

Hasonlítsák össze evvel azt, amit Mach az „elemekre“ vonatkozó összes magyarázatai után mond („Analyse der Empfindungen“, 23. old.):

„Nem a testek hoznak érzeteket létre, hanem az elemkomplexumok (érzetkomplexumok) alkotják a testeket.“

Íme a „világelemek felfedezése“, amely leküzdötte az idealizmus és a materializmus egyoldalúságát! Előbb azt bizonygatják nekünk, hogy az „elemek“ = valami új dolog, ami egyúttal fizikai is és pszichikai is, azután titokban kis javítást eszközölnek: az anyagnak (testeknek, dolgoknak) és a pszichikainak (érzetnek, emléknek, képzeletnek) durván materialista megkülönböztetése helyett a „legújabb pozitivizmusnak“ a dologszerű elemekről és a gondolatszerű elemekről szóló tanítását nyujtják. Fritz Adlernek nem sok haszna volt a „világelemek felfedezéséből“!

Bogdánov, Plechánovval vitatkozva, 1906-ban ezt írta:

„... Nem ismerhetem el, hogy a filozófiában machista vagyok. Általános filozófiai elgondolásomban csak egy dolgot vettem át Machtól — azt a felfogást, hogy a tapasztalati elemek semlegesek a ‚fizikai‘-val és ‚pszichikai‘-val szemben, s hogy ezek a megkülönböztetések csak a tapasztalati *kapcsolattól* függnek (“Empiriomonizmus“, III. köt. Szentpétervár, 1906, XLI. old.).

Ez éppen annyi, mintha egy vallásos ember azt mondaná: nem ismerhetem el magamat a vallás hívének, mert a vallás híveitől „csak egyet“ vettem át: az istenben való hitet. Az a „csak egy“, amit Bogdánov Machtól átvett, éppen a machizmus *alapvető tévedése,* ennek az egész filozófiának a legfőbb hibája. Amikben

Bogdánov eltér az empiriokriticizmustól, s amiknek Bogdánov maga nagy jelentőséget tulajdonít, a valóságban teljesen másodrendű eltérések és nem lépik túl azoknak az egyes pontokra, részletekre vonatkozó, egyéni eltéréseknek kereteit, amelyek fellelhetők különböző empiriokritikusok között, akiknek Mach helyesel, s akik Machnak helyeselnek (erről alább részletesebben lesz szó). Amikor tehát Bogdánov haragudott, hogy őt egy kalap alá veszik a machistákkal, ezzel csak azt árulta el, hogy nem értette meg a materializmus *gyökeres* eltéréseit attól, ami Bogdánovban és valamennyi többi machistában közös. Nem az a fontos, hogyan fejlesztette tovább, vagy hogyan javította vagy rontotta Bogdánov a machizmust. Fontos az, hogy cserben hagyta a materialista álláspontot s ezzel elkerülhetetlenül zürzavarosságra és idealista tévelygésre kárhoztatta magát.

1899-ben, mint láttuk, Bogdánov helyes álláspontot foglalt el, amikor ezt írta:

> „Az előttem álló ember képe, melyet közvetlenül a szemem útján kapok — érzet."*

Bogdánov nem tartotta szükségesnek, hogy ezt a régi nézetét bírálat alá vegye. Vakon hitelt adott Mach szavának s Mach nyomán ismételgetni kezdte, hogy a tapasztalat „elemei" a fizikaival és a pszichikaival szemben semlegesek.

> „A legújabb pozitív filozófia — írta Bogdánov az „Empiriomonizmus I. könyvében (2. kiad. 90. old.) — kiderítette, hogy a pszichikai tapasztalat elemei általában mindenféle tapasztalat elemeivel azonosak, mert azonosak a fizikai tapasztalat elemeivel."

Vagy 1906-ban (III. könyv, XX. old.) ezt írta:

> „ami pedig az ‚idealizmust' illeti — vajjon lehet-e erről pusztán azon az alapon beszélni, hogy elismerjük a ‚fizikai tapasztalat' elemeinek a ‚pszichikai' elemekkel vagy elemi érzetekkel való azonosságát — amikor ez egyszerűen kétségbevonhatatlan tény."

Itt van Bogdánov összes filozófiai baleseteinek igazi for-

* *A. Bogdánov:* A történelmi természetszemlélet alapjai. 216. old. V. ö. a fentebb idézett helyekkel.

rása, — s ez a forrás azonos nála és valamennyi machistánál. Lehet és kell is idealizmusról beszélni akkor, amikor az érzetekkel azonosnak tekintik a „fizikai tapasztalat elemeit" (vagyis a fizikait, a külső világot, az anyagot), mert ez nem egyéb, mint berkeleyizmus. Sem legújabb, sem pozitív filozófiának, sem kétségbevonhatatlan ténynek itt nyoma sincs, itt egyszerűen régi, régesrégi idealista szofizmával van dolgunk. S ha megkérdeznék Bogdánovot, hogyan tudja bebizonyítani azt a „kétségbevonhatatlan tényt", hogy a fizikai azonos az érzetekkel, egyetlen érvet sem fogunk hallani azon az örökösen fújt idealista nótán kívül, hogy: én csak az érzeteimet érzéklem; „az öntudat tanúsága" (die Aussage des Selbstbewusstseins — Avenariusnál a „Prolegomená"-ban, 93. §, második német kiadás 56. old.); vagy: „a mi tapasztalatunkban" (amely azt mondja nekünk, hogy „mi érzéklő szubsztanciák vagyunk") ‚az érzet kétségkívül bizonyosabban van megadva, mint a szubsztancialitás" (ugyanott, 91. §, 55. old.) stb. stb. Bogdánov — hitelt adva Machnak — „kétségbevonhatatlan ténynek" vett egy reakciós filozófiai fortélyt, mert a valóságban nem hoztak fel és nem hozhatnak fel egyetlen tényt sem, amely megcáfolná azt a felfogást, amely szerint az érzet a külső világ képe, — ezzel a felfogással Bogdánov is egyetértett 1899-ben, s a természettudomány egyetért vele mind a mai napig. Mach, a fizikus, a maga filozófiai tévelygéseiben messze eltért a „modern természettudomány"-tól, — erről a fontos körülményről, amelyet Bogdánov nem vett észre, a továbbiakban még sokat kell majd beszélnünk.

Hogy Bogdánov oly gyorsan átugrott a természettudósok materializmusáról Mach zavaros idealizmusára, abban (Ostwald befolyásán kívül) egyéb körülmények közt segítségére volt Avenariusnak a függő és független tapasztalati sorról szóló tanítása. Bogdánov maga így fejti ezt ki az „Empiriomonizmus" I. könyvében:

> „Amennyiben a tapasztalat adatai *egy adott idegrendszer állapotától függően* lépnek fel, annyiban az adott személy *pszichikai világát* alkotják; amennyiben a tapasztalat adatait *ilyen függőség nélkül* vesszük, annyiban a *fizikai világ* van előttünk. Ezért nevezi Avenarius a tapasztalat e két területét a tapasztalat *függő sorának* és *független sorának*" (18. old.).

A baj éppen az, hogy ez az (az ember érzéklésétől) *független*

„sor"-ról szóló tanítás a materializmus becsempészése, ami jogtalan, önkényes, eklektikus egy olyan filozófia szempontjából, mely azt mondja, hogy a testek nem egyebek, mint érzetkomplexumok, hogy az érzetek „azonosak" a fizikainak „elemei"-vel. Mert ha önök elismerték, hogy a fényforrás és a fényhullámok az embertől és az emberi tudattól *függetlenül* léteznek, hogy a szín e hullámoknak az ideghártyára gyakorolt hatásától függ, akkor önök tényleg materialista álláspontra helyezkedtek és *alapjáig lerombolták* az idealizmus összes „kétségbevonhatatlan tényeit" minden „érzetkomplexummal", a legújabb pozitivizmus felfedezte összes elemekkel s más ehhez hasonló badarsággal együtt.

A baj éppen az, hogy Bogdánov (valamennyi orosz machistával egyetemben) nem hatolt Mach és Avenarius eredeti idealista nézeteinek mélyére, nem tudott eligazodni ezeknek alapvető idealista kiinduló tételeiben, — s emiatt nem vette észre későbbi, a materializmusnak suttyomban való becsempészésére irányuló próbálkozásaik jogosulatlanságát és eklektikus voltát. Holott amilyen általánosan elismeri a filozófiai irodalom azt, hogy Mach és Avenarius eredetileg idealista álláspontot foglaltak el, époly általánosan elismert dolog az is, hogy utóbb az empiriokriticizmus a materializmus felé igyekezett fordulni. A fentidézett francia író, Cauwelaert Avenarius „Prolegomená"-iban „monisztikus idealizmust", a „Kritik der reinen Erfahrung"-ban (1888—1890) viszont — „abszolut realizmust", s a „Menschlicher Weltbegriff"-ben (1891) — e fordulat „megmagyarázására" irányuló kísérletet lát. Megjegyzendő, hogy ez a szerző a „realizmus" szót az idealizmus ellentéte értelmében használja. Ami engem illet, én Engels nyomán ebben az értelemben kizárólag a materializmus szót használom, ezt a terminológiát tartom egyedül helyesnek, különösen azért, mert a „realizmus" szót elnyütték a pozitivisták s egyéb zavaros fejű emberek, akik a materializmus és idealizmus között ingadoznak. Ehelyütt elegendő leszögezni, hogy Cauwelaert arra a kétségtelen tényre gondol, hogy Avenarius a „Prolegomená"-ban (1876) az érzetet tekinti az egyetlen létezőnek, a „szubsztanciát" pedig — a „gazdaságos gondolkodás" elvének megfelelően! — kiküszöbölte, s a „Kritik der reinen Erfahrung"-ban a fizikait *független sornak*, a pszichikait viszont, következésképpen az érzeteket is — függő sornak veszi.

Rudolf Willy, Avenarius tanítványa, szintén elismeri, hogy

Avenarius, aki 1876-ban „teljesen" idealista volt, ezzel a tannal később összeegyeztette (Ausgleich) a „naiv realizmust" (lásd idézett mű, ugyanott) — vagyis azt az ösztönös, öntudatlan materialista álláspontot, amelyet az egész emberiség a magáévá tesz, elismerve a külső világ tudatunktól független létezését.

Oskar Ewald, a „Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus" című könyv szerzője azt írja, hogy ez a filozófia ellentmondó, idealista és „realista" (ezt kellett volna mondania: materialista) elemeket (nem machista, hanem közönséges emberi értelemben vett elemeket) egyesít magában. Például:

> „Az abszolut (szemlélet) megörökítené a naív realizmust, a viszonylagos állandónak nyilvánítaná a kizárólagos idealizmust."*

Avenarius abszolut szemléletnek azt nevezi, aminek Machnál a testünkön kívüli „elemek" összefüggése felel meg, viszonylagosnak pedig azt, amit Mach a testünktől függő „elemek" összefüggésének nevez.

Különösen érdekes azonban számunkra ebben a vonatkozásban Wundt kritikája, aki maga is — mint az említett írók legtöbbje — zavaros idealista álláspontot foglal el, de talán a legfigyelmesebben vizsgálta meg az empiriokriticizmust. P. Juskévics erről a következőket mondja: „Érdekes, hogy Wundt az empiriokriticizmust a legújabb típusú materializmus legtudományosabb formájának tartja",** vagyis az olyan típusú materialistákénak, akik a szellemiben testi folyamatok funkcióját látják (s akiket — tesszük mi hozzá — Wundt úgy jellemez, mint akik a spinozizmus és az abszolut materializmus között állanak***).

W. Wundt jellemzése csakugyan rendkívül érdekes. De mindennél „érdekesebb" itt az, hogy Juskévics úr milyen magatartást tanúsít az általa tárgyalt filozófiai könyvekkel és tanulmányokkal szemben. Tipikus mintája ez a mi machistáink magatartásának általában. Gogolj Petruskája az olvasásban azt találta érde-

---

* *Oskar Ewald:* Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Berlin, 1905. 66. old.

** *P. Juskévics:* Materializmus és kritikai realizmus. Szentpétervár, 1908. 15. old., oroszul.

*** *W. Wundt:* Über naiven und kritischen Realismus. „Philosophische Studien", XIII. köt. 1897. 334. old.

kesnek, hogy a betűkből mindig szavak rakódnak össze. Juskévics úr Wundtot olvasta és „érdekesnek“ találta, hogy Wundt Avenariust materializmussal vádolta meg. Ha Wundtnak nincs igaza, miért nem cáfolják meg őt? Ha igaza van, miért nem magyarázzák meg a materializmus és empiriokriticizmus egymással való szembeállítását? Juskévics „érdekesnek“ találja azt, amit az idealista Wundt mond, de tisztázni a kérdést, — ezt a machista teljesen fölösleges fáradságnak tartja (nyilván a „gazdaságos gondolkodás“ elve alapján) ...

A dolog nyitja abban van, hogy amikor Juskévics közli az olvasóval azt, hogy Wundt materializmussal vádolta meg Avenariust és elhallgatja azt, hogy Wundt az empiriokriticizmusnak egyes oldalait materializmusnak, más oldalait idealizmusnak, egymással való kapcsolatukat pedig mesterkéltnek tartja, — ezzel *teljesen elferdítette a tényállást*. Ez a gentleman vagy egyáltalán nem érti azt, amit olvas, vagy az a szándék vezette, hogy hazugul megdícsértesse magát Wundttal: lám, a hivatalos professzorok minket is nem holmi zavarosfejűeknek, hanem materialistáknak tekintenek.

Wundt említett tanulmánya egész könyvre terjed (több, mint 300 oldal), s a legrészletesebben elemzi először az immanens iskolát, aztán az empiriokritikusokat. Miért egyesítette Wundt ezt a két iskolát? Mert *közeli rokonoknak* tartja őket, — s ez a vélemény, amely Mach, Avenarius, Petzoldt és az immanensek véleménye is, feltétlenül helyes, mint alább még látni fogjuk. Wundt az említett tanulmány első részében kimutatja, hogy az immanensek idealisták, szubjektivisták, a fideizmus hívei. Ez a vélemény, mint látni fogjuk, megint csak teljesen helytálló, csak épp hogy Wundt ezt a véleményt a professzori tudákosság felesleges terhével megrakva, felesleges fínomkodásokkal és fenntartásokkal megspékelve fejezi ki, aminek az a magyarázata, hogy Wundt maga is idealista és fideista. Az immanenseknek nem azt rója fel hibául, hogy idealisták s a fideizmus hívei, hanem azt, hogy az ő véleménye szerint nem helyesen vezetik le ezeket a nagy elveket. A tanulmány további, második és harmadik részét Wundt az empiriokriticizmus elemzésének szenteli. Itt egészen határozottan rámutat arra, hogy az empiriokriticizmus felettébb fontos

elméleti tételei (a „tapasztalat"-ról való felfogása és az „elvi koordináció"-ról, amelyre alább rátérünk) *azonosak* az immanensekéivel („die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt" — Wundt tanulmányának 382. old.). Rámutat arra, hogy Avenarius más elméleti tételeit a materializmustól vette át, s hogy az empiriokriticizmus egészben *„tarka keverék"* (bunte Mischung, az említett tanulmány 57. old.), amelynek „különféle alkatrészei *teljesen különnemüek"* (an sich völlig heterogén sind, 56. old.).

Az Avenarius—Mach-féle zagyvalék materialista morzsái közé Wundt főkép Avenariusnak a *„független életsor"*-ról szóló tanát számítja. Ha Ön a „C-rendszer"-ből indul ki (így jelöli meg Avenarius, az új szakkifejezésekkel való tudálékos játék nagy kedvelője, az emberi agyat s általában az idegrendszert) —, ha a pszichikai az Ön számára az agy funkciója, akkor ez a „C-rendszer" „metafizikai szubsztancia", — mondja Wundt (idézett tanulmány, 64. old.) s az Ön tana materializmus. Meg kell jegyeznünk, hogy az idealisták közül sokan, s az agnosztikusok valamennyien (köztük a kantisták és a humeisták) metafizikusoknak titulálják a materialistákat, mert az ő szemükben az emberi tudattól független külső világ létezésének elismerése már a tapasztalat határainak túllépése. Erről a terminológiáról és marxista szempontból való teljes helytelenségéről majd a maga helyén fogunk beszélni. Számunkra egyelőre annak a megállapítása fontos, hogy Avenarius éppen a „független" sorra vonatkozó nézetét (és hasonlókép Mach is, aki ugyanazt a gondolatot más szavakkal fejezi ki) — a különböző pártokhoz, vagyis a különböző filozófiai irányokhoz tartozó filozófusok általános véleménye szerint — a *materializmusból vette* át. Ha Ön abból indul ki, hogy minden, ami létezik — érzet, vagy hogy a testek érzetkomplexumok, akkor, ha nem akarja lerombolni összes alapvető kiinduló tételeit, egész „saját" filozófiáját, sehogyse juthat arra az eredményre, hogy tudatunktól *függetlenül* van valami *fizikai*, s hogy az érzéklés egy bizonyos módon szervezett anyag *funkciója*. Mach és Avenarius filozófiájukban az alapvető idealista kiinduló tételeket éppen azért egyesítik egyes materialista következtetésekkel, mert az ő elméletük mintája annak az „eklek-

tikus kolduskotyvalék"-nak, amelyről Engels megérdemelt megvetéssel beszélt.*

Mach utolsó filozófiai munkájában — „Erkenntnis und Irrtum" (2. kiadás, 1906) — ez az eklekticizmus különösen szembeötlő. Láttuk már, hogy Mach ebben a művében kijelenti:

> „az, hogy minden fizikai élményt érzetekből, vagyis lelki elemekből építsünk fel, nem ütközik semmiféle nehézségbe". — s ugyanott olvassuk a következőket: „függőségek az U határon kívül" (U = Umgrenzung, azaz „testünk térbeli határa", 8. old.) „— ez a fizika a szó legtágabb értelmében" (323. old., 4. §). „Hogy ezeket a függőségeket tisztán kapjuk meg (rein zu erhalten), a megfigyelőnek, vagyis az U-n belül fekvő elemeknek befolyását a lehetőséghez képest ki kell zárni" (ugyanott).

Úgy, úgy! A cinege először hetvenkedve megígérte, hogy felgyujtja a tengert, vagyis hogy fizikai elemeket fog építeni pszichikai elemekből, aztán kiderült, hogy a fizikai elemek a „testünkön belül fekvő" pszichikai elemek határán kívül esnek! Ez aztán filozófia!

Még egy példa:

> „Nincs tökéletes (eszményi, vollkommenes) gáz, tökéletes folyadék, tökéletesen rugalmas test; a fizikus tudja, hogy fikciói a tényeknek csak megközelítően, azokat önkényesen leegyszerűsítve, felelnek meg; tudomása van erről az eltérésről, melyet nem lehet kiküszöbölni" (418. old., 30. §).

Miféle eltérésről (Abweichung) van itt szó? Mi mitől tér el? Gondolatok (fizikai elméleti gondolatok) a tényektől. De mik a

---

* A „Ludwig Feuerbach" 1888 februárjáról keltezett előszava. Engelsnek ezek a szavai általában a német professzori filozófiára vonatkoznak. Azok a machisták, akik marxista számba akarnak menni, de képtelenek arra, hogy Engels e gondolatának jelentőségét és tartalmát megértsék, olykor e szánalmas kifogás mögé rejtőznek: „Engels még nem ismerte Machot" (Fritz Adler cikke a „Történelmi materializmus" című orosz gyüjteményes kötetben, 370. old.). Mire alapítják ezt az állítást? Talán arra, hogy Engels nem idézi Machot és Avenariust? Más alapjuk nincs, ez az alap pedig nem ér semmit, mert Engels az eklektikusok közül *senkit sem* említ meg név szerint, viszont nem igen tehető fel, hogy Engels nem ismerte volna Avenariust, aki 1876 óta egy negyedévi „tudományos" filozófiai folyóiratnak volt a szerkesztője.

gondolatok, az eszmék? Az eszmék — „érzetek nyomai". És mik a tények? A tények — „érzetkomplexumok". Eszerint az érzetek nyomainak az eltérését az érzetkomplexumoktól nem lehet kiküszöbölni!

Mit jelent ez? Ez azt jelenti, hogy Mach *megfeledkezik* saját elméletéről, és mihelyt a fizika különféle kérdéseiről kezd beszélni, egyszerűen, idealista sallangok nélkül, vagyis materialista módon gondolkodik. Mindezek az „érzetkomplexumok", mindezek a berkeleyista álbölcseségek eltűnnek, mintha ott se lettek volna. Kiderül, hogy a fizikusok elmélete a rajtunk kívül és tőlünk függetlenül létező testek, folyadékok, gázok visszatükröződése, éspedig, persze, megközelítő visszatükröződése, de helytelen ezt a megközelítést vagy leegyszerűsítést „önkényes"-nek nevezni. Mach az érzetet itt a *valóságban* éppen úgy nézi, ahogy a Berkeley és Hume tanítványai által meg nem „tisztított" egész természettudomány nézi, vagyis mint a *külső világ képét*. Mach saját elmélete a szubjektív idealizmus, de amikor szükség van a tárgyiasság mozzanatára, akkor Mach minden feszélyezettség nélkül állítja be fejtegetéseibe az ellentétes, vagyis a materialista ismeretelmélet kiinduló tételeit. Eduard Hartmann, ez a következetes idealista és következetes reakciós filozófus, aki *rokonszenvez a machistáknak a materializmus ellen folytatott harcával*, nagyon közel jár az igazsághoz, mikor azt mondja, hogy Mach filozófiai álláspontja azon alapszik, hogy „a naív realizmus és az abszolut illuzionizmus közt nem tesz különbséget (Nichtunterscheidung)"*. Ez igaz. Az a tan, mely szerint a testek érzetkomplexumok stb., tényleg abszolut illuzionizmus, azaz szolipszizmus, mert azt állítja, hogy az egész világ nem egyéb, mint az én illuzióm. Viszont Machnak imént idézett elmélkedése, valamint egész csomó más gondolattöredéke nem egyéb, mint az úgynevezett „naív realizmus", vagyis a természetbúvároktól öntudatlanul, ösztönösen átvett materialista ismeretelmélet.

Avenarius és a nyomdokaiban haladó professzorok ezt az összekeverést az „elvi koordináció" elméletével próbálják palástolni. Mindjárt rá fogunk térni ennek az elméletnek elemzésére, de előbb végezzünk azzal az állítással, mely Avenariust materializ-

* *Eduard von Hartmann:* Die Weltanschauung der modernen Physik. Leipzig, 1902. 219. old.

mussal vádolja. Juskévics úr, aki érdekesnek találta Wundtnak általa meg nem értett kritikáját, nem volt kíváncsi arra, hogy megtudja, vagy nem volt hajlandó az olvasóval közölni, hogy mit szóltak ehhez a vádhoz Avenarius legközelebbi tanítványai és filozófiájának folytatói. Holott ezt tudni kell a dolog tisztázása végett, ha érdekel bennünket Marx filozófiájának, azaz a materializmusnak az empiriokriticizmushoz való viszonya. Azonkívül, ha a machizmus zagyvaság, a materializmus és idealizmus keveréke, akkor fontos tudni, hogy milyen mederbe terelődött — ha szabad ezt a kifejezést használni — ez az áramlat, amikor a hivatalos idealisták kezdték elutasítani maguktól a materialistáknak tett engedmények miatt.

Wundtnak — a többi közt — Avenarius két legkövetkezetesebb és legortodoxabb tanítványa: J. Petzoldt és Fr. Carstanjen válaszolt. Petzoldt büszke felháborodással utasította vissza a materializmusnak egy német professzorra nézve meggyalázó vádját és ... mit gondolnak, mire hivatkozott? ... Avenarius „Prolegomená"-ira, hiszen éppen abban semmisítette meg Avenarius a szubsztancia fogalmát! Kényelmes elmélet, amellyel teljesen idealista műveket is, meg mellékesen elismert materialista kiinduló tételeket is vonatkozásba lehet hozni! Avenarius „Kritik der reinen Erfahrung" című műve persze nem mond ellent ennek a tanításnak, t. i. a materializmusnak — írta Petzoldt —, de éppoly kevéssé mond ellent az ellentétes, spiritualista tanításnak is*. Remek védelem! Ez az, amit Engels eklektikus kolduskotyvaléknak nevezett. Bogdánov, aki nem akarja magát machistának elismerni s azt akarja, hogy őt *(a filozófiában)* marxistának ismerjék el, Petzoldt nyomdokán halad. Az a véleménye, hogy „az empiriokriticizmusnak ... sem a materializmushoz, sem a spiritualizmushoz, s általában semmiféle metafizikához semmi köze sincs"**, hogy „az igazság ... nem az összeütköző irányok" (a materializmus és spiritualizmus) közti „arany középúton" van, „hanem mindkettőn kívül"*** Valójában az, ami Bogdánov szemében igazságnak tűnt fel, nem egyéb mint zűrzavar, a materializmus és idealizmus közti ingadozás.

---

* *J. Petzoldt:* Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. I. köt. 351—352. old.

** *Bogdánov:* Empiriomonizmus. I. könyv, II. kiad. 21. old., oroszul.

*** Ugyanott, 93. old.

Carstanjen Wundttal vitatkozva azt írta, hogy határozottan visszautasítja azt, hogy az empiriokriticizmusra „materialista mozzanatot fogjanak rá (Unterschiebung), amely a tiszta tapasztalat kritikájától teljesen távol áll"* „Az empiriokriticizmus a fogalmak tartalmát illetően *κατ'ἐξοχήν* (kiváltképpen) szkepticizmus." A machizmus semlegességének ebben a nyomatékos hangsúlyozásában van némi igazság: Mach és Avenarius, midőn eredeti idealizmusukat kiigazították, csak arra szorítkoztak, hogy a materializmusnak felemás engedményeket tettek. Berkeley következetes álláspontja helyett: a külső világ nem egyéb mint az én érzetem — olykor Hume álláspontja kerül elő: kiküszöbölöm azt a kérdést, hogy van-e valami az érzeteim mögött. Már pedig ez az agnosztikus álláspont elkerülhetetlenül a materializmus és idealizmus közti ingadozásra kárhoztatja az embert.

3. ELVI KOORDINÁCIÓ ÉS „NAÍV REALIZMUS"

Avenarius az elvi koordinációról szóló tanítását „Der menschliche Weltbegriff" és „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie" című munkáiban fejtette ki. Az utóbbit később írta, s Avenarius hangsúlyozza, hogy itt más formában, de *egy és ugyanazt* fejti ki, amit „Kritik der reinen Erfahrung" és „Der menschliche Weltbegriff" című műveiben már korábban is előadott („Bemerkungen", 1894, 137. old. az idézett folyóiratban). Ennek a tannak a lényege az „Én-nek és a *környezet*"-nek *„feloldhatatlan* koordinációjáról" (kölcsönös összefüggéséről) szóló tétel (146. old.). „Filozófiai kifejezéssel — fűzi ehhez Avenarius — így is mondhatjuk: *„Én* és *nem-Én"*. Az egyiket is, a másikat is, Én-ünket és a környezetét *„mindig együtt* találjuk" *(immer* ein *Zusammen*-Vorgefundenes) ... „Az adottnak" (vagy általunk találtnak: des Vorgefundenen)

„semmiféle teljes leírása sem tartalmazhat olyan ‚környezetet', melynek nincs ‚Én'-je, (ohne ein Ich), mert a kör-

* *Fr. Carstanjen:* Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". 22. évf. (1898). 73. és 214. old.

nyezet mindíg egy *Én* környezete, legalább is *azé* az *Éné, aki* a találtat“ (vagy adottat: das Vorgefundene, 146. old.) „leírja“.*

Emellett az Én-t a koordináció *központi tag*jának, a környezetet pedig *ellentag*nak (Gegenglied) nevezi. (Lásd „Der menschliche Weltbegriff“, 2. kiad., 1905, 83—84. old., 148. és köv. §§.)

Avenarius igényt tart arra, hogy ezzel a tanítással teljesen elismerte az úgynevezett *naiv realizmusnak*, vagyis minden olyan ember közkeletű, nem filozófiai, naiv felfogásának értékét, aki nem töpreng azon, hogy létezik-e ő és létezik-e a környezet, a külső világ. Mach, kifejezvén egyetértését Avenariusszal, szintén a „naiv realizmus“ védőjének akarja magát feltüntetni („Analyse der Empfindungen“, S. 30.). Az oroszországi machisták kivétel nélkül valamennyien elhitték Machnak és Avenariusnak, hogy ez valóban a „naiv realizmus“ védelme: elismerik az *Én*-t, elismerik a környezetet — hát mi kell még?

Ha el akarunk igazodni abban a kérdésben, hogy ki itt a legnagyobb fokban *naiv*, kissé messziről kell kezdenünk. Ime egy filozófusnak az olvasóval folytatott népszerű párbeszéde:

„*Az olvasó:* Az ő felfogásuk szerint“ (a közkeletű filozófiai felfogás szerint) „kell, hogy létezzék a dolgok egy rendszere, és csakis a dolgok szülik azután a tudatot

A szerző: Te most a hivatásos filozófusok szellemében beszélsz ... nem pedig a józan ész és az igazi tudat szempontjából ... Mondd és gondold meg jól, mielőtt felelsz: Fellép-e, előfordul-e valamely dolog benned, vagy előtted, vagy számodra másként, mint tudata által s tudatával együtt ...?

Az olvasó: Ha alaposan meggondolom a dolgot, igazat kell neked adnom.

A szerző: Most végre mégis folyton magad beszélsz, a magad lelkéből, a magad lelkének. Ne törekedj tehát arra, hogy önmagadból kiugorjál, hogy valamit másképp fogj fel, mint ahogy fel tudod fogni, mint tudatot *és*“ (a szerző kiemelése) „dolgot, dolgot *és* tudatot; helyesebben mint egyiküket sem, hanem mint azt, ami csak utóbb bomlik fel tu-

* *R. Avenarius:* Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. 24. §.

datra és dologra, vagyis azt, ami abszolút szubjektív-objektív és objektív-szubjektív."

Ime itt van az empiriokriticizmus elvi koordinációjának egész lényege, a „naív realizmusnak" a legújabb pozitivizmus általi legújabb védelme! A „feloldhatatlan" koordináció eszméjét itt teljes világossággal fejtik ki és éppen abból a szempontból, hogy ez a „hivatásos filozófusok" okoskodásai által el nem torzított, a közkeletű emberi nézet védelme. Márpedig az idézett párbeszédet egy *1801-ben megjelent* könyvből vettem, szerzője pedig a *szubjektív idealizmus* klasszikus képviselője — Johann Gottlieb *Fichte.**

Mach és Avenarius elemzésünk tárgyát képező tanításában nincsen semmi más, mint a szubjektív idealizmus átfogalmazása. Ha Mach és Avenarius arra tartanak igényt, hogy ők a materializmus és idealizmus fölé emelkedtek és megszüntették annak a két nézetnek az ellentétét, melyek egyike a dologtól a tudathoz jut, a másik pedig ennek az ellenkezője, akkor ez nem egyéb, mint a felfrissített fichteizmus minden alapot nélkülöző igénye. Fichte szintén azt képzeli, hogy ő „feloldhatatlanul" összekapcsolta az „én"-t és a „környezet"-et, a tudatot és a dolgot, hogy ő „megoldotta" a kérdést, midőn arra utal, hogy az ember nem ugorhatik ki önmagából. Másszóval megismétlik Berkeley érvét: én csak érzeteimet érzékelem, nincs jogom feltételezni érzetemen kívüli, „magukban való tárgyakat". Ha Berkeley 1710-ben, Fichte 1801-ben, Avenarius 1891—1894-ben különbözőképpen fejezik is ki magukat, ez a dolog lényegén, vagyis a szubjektív idealizmus alapvető filozófiai vonalán mitsem változtat. A világ az én érzetem; az Én „feltételezi" (teremti, létrehozza) a nem-Ént; a dolog elválaszthatatlan kapcsolatban van a tudattal; Én-ünknek és a környezetnek feloldhatatlan koordinációja — ez az empiriokriticizmus elvi koordinációja; — mindez egy és ugyanaz a tétel, egy és ugyanaz az óceska lim-lom többé-kevésbbé átfestett vagy újrafestett cégérrel.

A „naív realizmus"-ra való hivatkozás, amelyet ez a filozófia állítólag védelmébe vesz, a legolcsóbb *szofizma*. Minden

* *Johann Gottlieb Fichte:* Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. — Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen. Berlin, 1801. 178—180. old.

egészséges ember, aki nem volt a bolondok házának lakója, vagy az idealista filozófusok tanítványa, tudja, hogy a dolgok, a környezet, a világ, érzéklésünktől, tudatunktól, *Én*-ünktől s általában az embertől *függetlenül* léteznek. Ebben áll az ő „naiv realizmusuk“. Ugyanaz a *tapasztalat* (nem machista, hanem közkeletű emberi értelemben véve a szót), amely azt a megingathatatlan meggyőződést keltette bennünk, hogy tőlünk *függetlenül* más emberek is léteznek, nem pedig csak a magas, az alacsony, a sárga, a kemény stb. érzeteinek komplexumai, — ugyanaz a *tapasztalat* hozza létre azt a meggyőződésünket, hogy a dolgok, a világ, a környezet tőlünk függetlenül léteznek. Érzeteink, tudatunk a külső világnak csak *képe* és magától értetődik, hogy a tükörkép nem létezhetik a tükrözött dolog nélkül, a visszatükrözött dolog azonban a visszatükrözőtől függetlenül létezik. A materializmus az emberiség „naiv“ meggyőződését *tudatosan* teszi meg ismeretelmélete alapjává.

De nem abból ered-e az „elvi koordinációnak“ ez az értékelése, hogy a materializmus elfogult a machizmussal szemben? Szó sincs róla. A szakfilozófusok, akik egyáltalán nem rokonszenveznek a materializmussal, sőt gyűlölik azt és különféle idealista rendszerek hívei, egyetértenek abban, hogy Avenariusnak és társainak „elvi koordinációja“ — szubjektív idealizmus. Például Wundt, akinek érdekes kritikáját Juskévics úr nem értette meg, egyenesen azt mondja, hogy Avenarius elmélete, mely szerint valami adottságnak, vagy általunk találtnak teljes leírása lehetetlen egy *Én*, egy megfigyelő vagy leíró nélkül, „helytelenül összekeveri a valóságos tapasztalat tartalmát a róla való elmélkedéssel“. A természettudomány — mondja Wundt — egyáltalában elvonatkoztat minden megfigyelőtől.

> „Ez az elvonatkoztatás viszont csak azért lehetséges, mert ha bármiféle tapasztalati tartalomhoz a tapasztaló egyént is hozzágondolnók, amit az empiriokriticizmus az immanens filozófiával egyetértően feltételez, ez tapasztalatilag egyáltalán indokolatlan feltételezés volna, mely a valóságos tapasztalat tartalmának és a róla való elmélkedésnek helytelen összekeveréséből származik“ (idézett tanulmány, 382. old.).

Ugyanis az immanensek (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), akik — mint alább látni fogjuk — maguk juttatják

kifejezésre hő rokonszenvüket Avenarius iránt, *éppen* az alany és a tárgy „feloldhatatlan" kapcsolatának ez eszméjéből indulnak ki. W. Wundt azonban, mielőtt Avenarius elemzésébe fogott volna, részletesen kimutatta, hogy az immanens filozófia nem egyéb, mint a berkeleyizmus „módosítása", hogy bármennyire tagadják is az immanens filozófusok Berkeleyvel való rokonságukat, a valóságban puszta szóbeli különbségek nem takarhatják el előlünk „azt a tartalmat, mely e filozófiai tanok mélyén rejlik", tudniillik a berkeleyizmust és fichteizmust.*

Egy angol író, Norman Smith**, Avenarius „Kritik der reinen Erfahrung" című munkáját elemezve, még sokkal nyiltabban és határozottabban fejti ki ugyanezt a következtetést:

„Avenarius ‚Der menschliche Weltbegriff' című munkája olvasóinak többsége valószínűleg egyetért abban, hogy bármily meggyőző e mű mint kritika (mint az idealizmus kritikája), pozitív tanai teljesen illuzóriusak. Ha úgy próbáljuk tapasztalatelméletét magyarázni, amint fel akarják tűntetni, t. i. mint valóban realista (genuinely realistic) elméletet, akkor lehetetlen világosan megérteni: egész értelme a szubjektivizmus tagadásában merül ki, melyet állítólag megdönt. De ha Avenarius műkifejezéseit közönségesebb nyelvre fordítjuk, akkor kiderül, hol van a szemfényvesztés igazi forrása. Avenarius azzal terelte el a figyelmet álláspontja gyengéiről, hogy a döntő támadást éppen ama gyenge pont" (t. i. az idealista szempont) „ellen intézte, amely saját elmélete sorsát megpecsételi . . ." „Avenariusnak egész fejtegetése során jó szolgálatot tesz a ‚tapasztalat' kifejezés határozatlansága. Ez a kifejezés (experience) hol a ‚tapasztalás'-t jelenti, hol a ‚tapasztalt'-at. Az utóbbi jelentést Avenarius különösen akkor hangsúlyozza, amikor az *Én* (of the self) természetéről van szó. A ‚tapasztalat' kifejezésnek ez a két jelentése a gyakorlatban azzal a fontos megkülönböztetéssel esik egybe, amelyet Avenarius az abszolut és viszonylagos álláspont között tesz" (fentebb rámutattam Avenarius e meg-

* Lásd az id. tanulmányban a C §-t: „Die immanente Philosophie und der Berkeleysche Idealismus", S. 373., 375. V. ö. még 386., 407. old. A szolipszizmus elkerülhetetlenségéről, erről az álláspontról: I. §. 381. old.

** *Norman Smith:* Avenarius' Philosophy of Pure Experience. „Mind", XV. köt. 1906. 27—28. old.

különböztetésének jelentőségére), „s ezt a két szempontot Avenarius filozófiája tényleg nem hozza összhangba. Mert ha jogosultnak tartja azt a kiinduló tételt, hogy a gondolat a tapasztalatot ideális módon kiegészíti“ (a környezet teljes leírását a megfigyelő *Én*-re vonatkozó gondolat ideális módon kiegészíti), „úgy olyasmit tesz fel, amit nem tud összeegyeztetni azzal az állításával, hogy semmi sem létezik az Én-ünkhöz (to the self) való vonatkozáson kívül. Az adott realitás ideális kiegészítése, amely abból ered, hogy az anyagi testeket az emberi érzékek útján fel nem fogható elemekre bontják“ (itt a természettudomány által felfedezett materiális elemekről, atomokról, elektronokról stb., nem pedig azokról a kieszelt elemekről van szó, melyeket Mach és Avenarius fabrikáltak), „vagy abból adódik, hogy a Föld történetét nyomon követjük visszafelé oly időkig, mikor emberi lény nem élt a földön, ez — szigorúan véve — nem a tapasztalást egészíti ki, hanem csak azt, amit tapasztalunk. Ez csak egyikét egészíti ki azoknak a koordinált tagoknak, amelyekről Avenarius azt állította, hogy elválaszthatatlanok. Ez nemcsak arra vezet bennünket, amit soha sem tapasztaltak“ (ami nem volt tapasztalat tárgya, has not been experienced), „de arra is, amit hozzánk hasonló lények soha sem lesznek képesek tapasztalni. Itt azonban Avenariust megint a ‚tapasztalat‘ fogalmának kétértelműsége segíti ki. Avenarius azzal érvel, hogy a gondolat épolyan valóságos“ (igazi, genuine) „tapasztalati forma, mint az érzéki észlelet, s ilymódon végül is visszatér a szubjektív idealizmus rég elkoptatott (timeworn) érvéhez, amely azt állítja, hogy a gondolat és a valóság elválaszthatatlanok, mert a valóság csak gondolatban fogható fel, a gondolat pedig magában foglalja a gondolkodó létezését. Szóval, nem a realizmus eredeti vagy mély helyreállítása, hanem a szubjektív idealizmus jól ismert álláspontjának a legnyersebb (crudest) formában való helyreállítása — ez Avenarius pozitív fejtegetéseinek végső eredménye“ (29. old.).

Avenarius teljes egészében megismétli Fichte hibáját és Smith pompásan leleplezte Avenarius szemfényvesztését. A materializmus (Smith helytelenül mondja: realizmus) és az idealizmus ellentétének hírhedt kiküszöbölése a „tapasztalat“ szavacska

útján legott mesének bizonyult, mihelyt határozott, konkrét kérdésekre kezdtünk áttérni. Ilyen kérdés: létezett-e a Föld az ember *előtt*, az érzékelő lények megjelenése *előtt*? Erre mindjárt részletesebben kitérünk. Most csak azt szögezzük le, hogy Avenariusról, az ő fiktív „realizmusáról" nemcsak N. Smith, Avenarius elméletének ellenfele, rántja le az álarcot, hanem az immanens W. Schuppe is, aki Avenarius „Der menschliche Weltbegriff" c. munkáját megjelenése alkalmából melegen üdvözölte, mint a *naiv realizmus igazolását*.* A dolog nyitja az, hogy azzal a „realizmussal", vagyis a materializmusnak olyan misztifikációjával, amilyent Avenarius tálal fel, W. Schuppe *teljesen* egyetért. Ilyen „realizmusra" — írta Avenariusnak — magam is mindig igényt tartottam ugyanolyan joggal, mint ön, hochverehrter Herr College (mélyen tisztelt Kolléga úr), mert engem, az immanens filozófust megrágalmaztak, mikor azt mondták, hogy szubjektív idealista vagyok. „A gondolkodás fogalma, ahogy én értem... kitűnően megfér (verträgt sich vortrefflich) az ön ‚tiszta tapasztlat'-ával, mélyen tisztelt Kolléga úr" (384. old.). „A koordináció két tagjának összetartozását és elválaszthatatlanságát" tényleg csak *Én*-ünk (das Ich, azaz az elvont — fichtei — öntudat, az agytól elszakított gondolat) adja meg. „Amit ön ki akart küszöbölni, azt ön hallgatólagosan feltételezte" — írta Schuppe Avenariusnak (388. old.). És nehéz eldönteni, ki rántja le alaposabban az álarcot Avenariusról, a szemfényvesztőről: — Smith-e az ő közvetlen és világos cáfolatával, avagy Schuppe Avenarius befejező művéről írt lelkes kritikájával? A filozófiában Wilhelm Schuppe csókja semmivel sem megtisztelőbb, mint Pjotr Sztrúve vagy Menjsikov úr csókja a politikában.[3]

O. Ewald, aki Machot azért dícséri, hogy nem hódolt be a materializmusnak, ugyanígy nyilatkozik az elvi koordinációról:

> „Ha a központi tag és az ellentag korrelációját ismeretelméleti szükségességnek nyilvánítjuk, amelyet nem lehet megkerülni, akkor olyan álláspontot foglalunk el, amely miben sem különbözik az abszolút idealizmustól, bármilyen kirívó

* Lásd W. Schuppe nyilt levelét R. Avenariushoz a „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" c. folyóiratban, 17. köt., 1893, 364—388. old.: „Die Bestätigung des naiven Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Richard Avenarius".

betűkkel ékeskedjék is ott az ‚empiriokriticizmus‘ szó,“ (Ez a kifejezés: „abszolut idealizmus“ helytelen; azt kellene mondani: szubjektív idealizmus, mert Hegel abszolut idealizmusa, mely a természetet csak az abszolut eszme „másléte“-nek tekinti, összefér a Föld, a természet, a fizikai világ létezésével az ember nélkül.) „Ha ellenben nem ragaszkodunk ehhez a koordinációhoz, s az ellentagoknak meghagyjuk függetlenségüket, úgy nyomban felmerülnek az összes metafizikai lehetőségek, különösen a transzcendentális realizmus irányában“ (id. mű 56—57. old.).

Metafizikának és transzcendentális realizmusnak Friedländer úr, aki az Ewald álnév mögött rejtőzik, a materializmust nevezi. Ő maga, aki az idealizmus egyik válfaját védelmezi, teljesen egyetért a machistákkal és kantistákkal abban, hogy a materializmus — metafizika, „elejétől végig a legvadabb metafizika“ (134. old.). Ami a materializmus „transzcendens“ és metafizikai mivoltát illeti, Ewald — Bazárovnak és valamennyi machistánknak elvtársa, s erről a továbbiakban még külön kell beszélnünk. Ehelyütt fontos újból rámutatnunk arra, hogyan enyészik el a *valóságban* az az áltudományos üres igény, mely a materializmus és idealizmus fölé akar emelkedni, és milyen kérlelhetetlen engesztelhetetlenséggel tevődik fel a kérdés. „Meghagyni az ellentagok függetlenségét“, ez azt jelenti (ha a komédiázó Avenarius nyakatekert nyelvét egyszerű emberi nyelvre fordítjuk le), hogy a természetet, a külső világot, az ember tudatától és érzéklésétől függetlennek tekintjük; ez pedig materializmus. Az ismeretelméletet arra a kiinduló tételre építeni, amely szerint a tárgy és az ember érzete közt feloldhatatlan kapcsolat van („érzetkomplexumok“ = testek; „világelemek“, melyek a pszichikaiban és a fizikaiban azonosak; az avenariusi koordináció stb.), ez azt jelenti, hogy elkerülhetetlenül az ideálizmus lejtőjére kerülünk. Ez az egyszerű és kikerülhetetlen igazság, amelyet némi figyelemmel nem nehéz felfedezni Avenarius, Schuppe, Ewald s a többiek egész halmaz kínosan kiizzadt, áltudományos műkifejezése mögött, amelyek a dolog lényegét készakarva elhomályosítják s a széles olvasóközönséget a filozófiától elriasztják.

Avenarius elméletének „összebékítése“ a „naiv realizmussal“ végül még tanítványai körében is kétséget keltett. R. Willy pél-

dául azt írja, hogy az a közkeletű állítás, hogy Avenarius a „naiv realizmus"-hoz jutott volna el, cum grano salis* értendő. „Dogmaként a naiv realizmus nem volna egyéb, mint hit az emberen kívül létező (ausserpersönliche), érzékileg kézzelfogható magukban való dolgokban."** Másszóval: az egyetlen ismeretelmélet, amely a „naiv realizmussal" tényleges, nem pedig mondvacsinált egyetértésben van, Willy véleménye szerint a materializmus! Willy azonban természetesen elveti a materializmust. De kénytelen elismerni, hogy Avenarius „Der menschliche Weltbegriff" c. művében a „tapasztalat" egységét, az „Én" és a környezet egységét „egy csomó bonyolult s részben nagyon mesterkélt kisegítő és közvetítő fogalom segítségével igyekszik megkapni" (171. old.). A „Der menschliche Weltbegriff", amely visszahatást jelentett Avenarius eredeti idalizmusával szemben,

> „teljességgel magán viseli a common sense (józan ész) ‚naiv realizmusa' és az iskolás filozófia ismeretelméleti idealizmusa közti *kiegyezés* (eines Ausgleiches) jellegét. De hogy mármost egy ilyen kiegyezés helyreállíthatná az összetapasztalat" (Willy úgy mondja: Grunderfahrung, azaz alaptapasztalat, — megint egy új szavacska!) „egységét és zártságát, azt nem mernénk állítani" (170. old.).

Ez értékes beismerés! Avenarius „tapasztalat"-ának nem sikerült kibékítenie az idealizmust a materializmussal. Willy, úgy látszik, elveti az *iskolás tapasztalati filozófiát,* hogy a sokkal zavarosabb „alap"-tapasztalati filozófiát állítsa helyébe...

4. LÉTEZETT-E A TERMÉSZET AZ EMBER ELŐTT?

Láttuk már, hogy ez a kérdés Mach és Avenarius filozófiája számára különösen fogas kérdés. A természettudomány határozottan azt állítja, hogy a Föld valamikor olyan állapotban volt, amikor sem ember, sem más élőlény nem létezett és nem is létezhetett rajta. A szerves anyag későbbi jelenség, hosszas fejlődés eredménye. Nem volt tehát érzékelő anyag, — nem voltak „érzet-

* — fenntartással, nem szószerint. — *Ford.*

** *Rudolf Willy:* Gegen die Schulweisheit. 170. old

komplexumok", — nem volt semmiféle *Én*, amely — Avenarius tana szerint — „feloldhatatlanul" össze van kapcsolva a környezettel. Az anyag az elsődleges, — a gondolat, tudat, érzet csak igen magas fejlődés terméke. Ez a materialista ismeretelmélet, ennek alapján áll ösztönösen a természettudomány.

Felmerül a kérdés: észrevették-e az empiriokriticizmus kimagasló képviselői ezt az ellentmondást elméletük és a természettudomány között? Észrevették és nyiltan felvetették a kérdést, hogyan kellene ezt az ellentmondást kiküszöbölni. A materializmus szempontjából különösen három felfogás érdekes e kérdésben: maga Avenarius felfogása, azután tanítványai, J. Petzoldt és R. Willy nézetei.

Avenarius a természettudománnyal való ellentmondást a koordináció „potenciális" központi tagjának elméletével igyekszik kiküszöbölni. A koordináció, mint tudjuk, az *Én* és a környezet „feloldhatatlan" kapcsolatában áll. Hogy ennek az elméletnek nyilvánvaló badarságát kiküszöbölje. Avenarius bevezeti a „potenciális" központi tag fogalmát. Például, mitévő legyen azzal a ténnyel, hogy az emberek az embrióból fejlődnek? Létezik-e környezet (= „ellentag"), ha a „központi tag" embrió? A „C" embrió-rendszer — feleli Avenarius — a jövendőbeli egyéni környezethez viszonyítva potenciális központi tag („Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie", 140. old., 184. §). A potenciális központi tag sohasem egyenlő nullával, — még akkor sem, amikor még nincsenek szülők (elterliche Bestandteile), hanem csak olyan „környezeti alkatrészek" vannak, amelyek szülőkké válhatnak (141. old., 185. §).

A koordináció tehát feloldhatatlan. Erre az állításra az empiriokritikusnak feltétlenül szüksége van, hogy megmenthesse filozófiája alapjait — az érzeteket és komplexumaikat. Ennek a koordinációnak központi tagja: az ember. Amikor pedig még nincsen ember, amikor az ember még nem született meg, a központi tag mégsem lesz egyenlő a nullával, hanem csak *potenciális* központi tag lett! Valóban csodálni való, hogy akadnak emberek, akik komolyan tudják venni azt a filozófust, aki ilyen okoskodást tálal fel! Még Wundt is, aki megjegyzi, hogy korántsem ellensége mindenféle metafizikának (t. i. mindenféle fideizmusnak), kénytelen itt megállapítani, hogy a „potenciális"

szócska, amely mindenféle koordinációt megsemmisít, a „tapasztalat fogalmát misztikusan elhomályosítja" (id. tanulmány, 379. old.).

Csakugyan, lehet-e komolyan beszélni olyan koordinációról, amelynek feloldhatatlansága abban áll, hogy az egyik tag potenciális?

És vajjon nem misztikum-e ez, nem a fideizmusnak előcsarnoka-e? Ha potenciális központi tagot el lehet gondolni a jövendő környezetre vonatkoztatva, miért ne lehetne elgondolni az *elmúlt* környezetre vonatkozóan, vagyis az *ember halála után?* Azt mondhatnák: Avenarius nem vonta le elméletéből ezt a következtetést. Igaz, de ezáltal ez a badar és reakciós elmélet csak gyávább lett, de nem jobb. Avenarius 1894-ben nem mondott meg mindent, vagy félt mindent megmondani, félt elméletét következetesen végiggondolni. Viszont R. Schubert-Soldern, mint látni fogjuk, 1896-ban *éppen erre az elméletre hivatkozott,* éspedig *éppen azért,* hogy teológiai következtetéseket vonjon le belőle, amivel 1906-ban kiérdemelte Mach *helyeslését.* Mach ezt írta: Schubert-Soldern (a machizmushoz) *„nagyon közeli utakon"* halad. („Analyse der Empfindungen", S. 4.) Engels teljes joggal üldözte Dühringet, a nyílt ateistát azért, mert filozófiájában következetlenül *ajtócskákat hagyott* a fideizmus számára. Engels ezt — teljesen helyesen — többször bűnül rója fel a materialista Dühringnek, aki — legalább a 70-es években — nem vont le teológiai következtetéseket. Nálunk meg akadnak emberek, akik azt akarják, hogy őket marxista számba vegyék, s ugyanakkor olyan filozófiát visznek be a tömegekbe, mely egészen közeljár a fideizmushoz.

„... Úgy tünhetnék fel — írta ugyanott Avenarius —, mintha a természettudomány éppen empiriokritikai szempontból egyáltalán nem volna *‚jogosult'* arra, hogy jelenlegi környezetünk oly korszakai iránt érdeklődjék, amelyek az ember létezését megelőzték" (144. old.). Avenarius válasza: „Az érdeklődő sehogysem kerülheti el, hogy önmagát oda ne gondolja" (sich hinzuzudenken, vagyis, hogy ne képzelje magát ott jelenlevőnek). „Amit ugyanis a természettudós akar — folytatja Avenarius —, az lényegében csak a következő: miképpen kellene a Földet... az élőlények, illetve az ember megjelenése előtt meghatározni, ha maga-

mat, mint a Föld szemlélőjét odagondolom, — olyanformán, ahogy elgondolható volna, hogy egy másik bolygó vagy akár egy másik naprendszer történetét tökéletesített műszerekkel a Földről megfigyelhetjük" (144. old.).

A dolog nem létezhetik tudatunktól függetlenül, „az ember mindíg hozzágondolja saját magát mint értelmet, amely a dolgot megismerni törekszik".

Ezt az elméletet, amely szerint minden dologhoz, az ember előtt létezett természethez „hozzá kell gondolni" az emberi tudatot, az utolsó előtti bekezdésben R. Avenariusnak, a „legújabb pozitivistának" szavaival, az utolsóban pedig — a szubjektív idealista J. G. Fichte szavaival adtam elő.* Ez olyan nyilvánvalóan szofista elmélet, hogy az ember restelli elemezni. Ha mi „odagondoljuk" magunkat, úgy jelenlétünk *elképzelt* lesz, a Föld ember előtti létezése ellenben *tényleges*. Az ember *nem lehetett* — mondjuk például — az izzó állapotban lévő Föld tényleges szemlélője, s ha valaki oda „gondolja" az ember jelenlétét, ez nem egyéb mint *obskurantizmus*, szakasztott olyan, mintha a pokol létezését azzal az érvvel próbálnánk bizonyítani, hogy: ha „odagondolnám" magamat mint szemlélőt, akkor szemlélhetném a poklot. Az empiriokriticizmus és a természettudomány „összebékítése" abban áll, hogy Avenarius nagy kegyesen hajlandó „odagondolni" azt, aminek lehetőségét feltételezni a természettudomány szerint, *kizárt dolog*. Nincs az a félig-meddig művelt és félig-meddig egészséges ember, aki kételkednék abban, hogy a Föld létezett akkor is, amikor *nem lehetett* rajta semmiféle élet, semmiféle érzet, semmiféle „központi tag", s ennélfogva Machnak és Avenariusnak egész elmélete — amelyből az következik, hogy a Föld érzetkomplexum („a testek — érzetkomplexumok"), vagy „olyan elemek komplexumai, amelyekben a pszichikai és a fizikai azonos", vagy „ellentag, amely mellett a központi tag sohasem lehet a nullával egyenlő" — *filozófiai obskurantizmus*, a szubjektív idealizmus felfokozása egész az abszurdumig.

J. Petzoldt észrevette, hogy milyen képtelen helyzetbe került Avenarius, s elrestelte magát. Az „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung" II. kötetében egész paragrafust (a 65-iket)

* *J. G. Fichte:* Rezension über „Aenesidemus" (1794). Sämtliche Werke, I. köt. 19. old.

szentel „a Föld előbbi (vagy korábbi, frühere) korszakai valóságos volta kérdésének".

„Avenarius tanításában — mondja Petzoldt — az *Én* (das Ich) más szerepet játszik, mint Schuppenél" (jegyezzük meg, hogy Petzoldt ismételten nyiltan kijelenti: filozófiánkat *három* ember alapította: Schuppe, Mach és Avenarius), „de kétségkívül még mindig túlságosan jelentős szerepe van elméletében" (Petzoldtot nyilván az befolyásolta, hogy Schuppe lerántotta az álarcot Avenariusról, amikor kimutatta, hogy Avenariusnál minden tényleg szintén csak az *Én*-re támaszkodik; Petzoldt szeretné ezt helyesbíteni).

> „Avenarius egyhelyt azt mondja: — folytatja Petzoldt — ‚Persze el lehet gondolni egy ember nem járta vidéket, de hogy ilyen környezetet *elgondolhassunk* (a kiemelés Avenariustól ered), ahhoz mégis szükség van egy ‚*Én*'-nek jelzett valakire, *akinek ez a környezete volna*' (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XVIII, 1894, S. 146. Anmerkung)" (Bd. II, S. 324).

Petzoldt ellenvetése:

> „Az ismeretelmélet szempontjából a fontos kérdés azonban nem is az, hogy egyáltalán el tudunk-e gondolni egy ilyen vidéket, hanem az, hogy szabad-e azt a vidéket úgy gondolni, hogy az minden egyéni gondolkodástól függetlenül létezik vagy létezett."

Ami igaz, az igaz. Az emberek elgondolhatnak és „odagondolhatnak" maguknak mindenféle poklot, manókat, Lunacsarszkij „odagondolt" magának ... nos, enyhén szólva, még vallási fogalmakat is; de az ismeretelmélet feladata éppen abban áll, hogy kimutassa az ilyen odagondolás valótlan, képzeletbeli, reakciós voltát.

> „... mert hogy a gondolkodáshoz egy C rendszerre (azaz agyra) van szükség, ez Avenarius és az általam itt képviselt filozófia számára magától értetődik."

Ez nem igaz. Avenarius 1876-os elmélete az agynélküli gondolat elmélete. És az 1891—1894-es évekbeli elméletében, mint mindjárt látni fogjuk, szintén megvan az idealista értelmetlenségnek hasonló eleme.

„De vajjon ez a C rendszer *létezési* feltétele-e (a kiemelés Petzoldttól ered), mondjuk, a Föld másodkorának (Sekundärzeit") ?

S miután Petzoldt közli itt Avenariusnak általam fentebb már idézett gondolatmenetét arról, hogy voltaképpen mit is akar a természettudomány és hogyan „gondolhatjuk oda" a szemlélőt, — a következő ellenvetést teszi:

„Nem, mi azt akarjuk tudni, szabad-e ama távoli idők Földjét épúgy létezőnek gondolnom, mint a hogy a tegnapi vagy a jelen percet megelőző percben létezőnek gondolom. Avagy létezését attól kell függővé tenni, hogy — amint ezt Willy követelte — az adott időre vonatkozólag legalább valamely, ha még oly alacsony fejlődési fokon is álló C rendszert a Földdel együtt létezőnek elgondolhassunk?"

(Willynek erre az eszmélére azonnal rátérünk.)

„Avenarius Willynek különös következtetését azzal a gondolattal kerüli el, hogy a kérdező egyáltalán nem gondolhatja magát ott nem levőnek" (sich wegdenken, azaz nem gondolhatja magát távollevőnek), „vagy nem kerülheti el, hogy magát oda ne gondolja" (sich hinzuzudenken, lásd: „Der menschliche Weltbegriff", első német kiadás, 130. old.). Ezzel azonban a kérdező egyén Én-jét vagy legalább is az Én elgondolását feltételévé teszi nemcsak a még lakatlan Földről való gondolataktusnak, hanem a Föld akkori létezésébe vetett hit jogosultságának is.

Ezek a tévutak könnyen elkerülhetők, ha nem tulajdonítunk az Én-nek olyan nagy elméleti jelentőséget. Az egyetlen dolog, amit az ismeretelméletnek a térben vagy időben távoleső dolgokra vonatkozó minden nézettel, mint általában minden tannal szemben követelnie kell, csak annyi, hogy ez elgondolható és egyértelműen (eindeutig) meghatározható legyen; minden egyéb a szaktudományokra tartozik" (II. köt., 325. old.).

Petzoldt az okozatiság törvényét az egyértelmű meghatározottság törvényének keresztelte el és bevitte elméletébe, mint alább látni fogjuk, e törvény *aprioritását*. Ez azt jelenti, hogy

Petzoldt Avenarius szubjektív idealizmusa és szolipszizmusa elől („túlzott jelentőséget tulajdonít Én-ünknek" — mondja a professzori zsargonl) *kantista* eszmék segítségével menekül. Az objektív mozzanat hiánya Avenarius tanításában, az a körülmény, hogy Avenarius tanát lehetetlen összeegyeztetni a természettudomány követelményeivel, mely azt hirdeti, hogy a Föld (objektum) az élőlények (szubjektumok) megjelenése előtt régmúlt időkben is létezett: mindez arra kényszerítette Petzoldtot, hogy az okozatiságba (az egyértelmű meghatározottságba) kapaszkodjék A Föld létezett, mert az ember előtti létezése okozati kapcsolatban van a Föld jelenlegi létezésével. Először is, honnan került elő az okozatiság? A priori*, feleli Petzoldt. Másodszor, vajjon nem állnak-e okozati kapcsolatban a pokol, a manók, s Lunacsarszkij „odagondolásainak" képzetei? Harmadszor, az „érzetkomplexumok" elméletét Petzoldt kétségkívül lerombolta. Petzoldt nem oldotta meg Avenarius filozófiájának ellentmondását, melyet Petzoldt maga is elismert, hanem még jobban összezavarodott. mert csak egy megoldás lehetséges: el kell ismerni, hogy a tudatunkban visszatükröződő külső világ tudatunktól függetlenül létezik. Csakis ez a materialista megoldás egyeztethető össze valóban a természettudománnyal, s csakis ez küszöböli ki az okozatiság kérdésének Petzoldtnál és Machnál található idealista megoldását, amiről külön fogunk beszélni.

A harmadik empiriokritikus, R. Willy, 1896-ban, a „Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt" („Az empiriokriticizmus, mint az egyedüli tudományos álláspont") című cikkében vetette fel először az avenariusi filozófia e nehézségének kérdését. Mit kezdjünk az emberek előtti világgal? — kérdezi Willy**, s kezdetben Avenarius nyomán ezt feleli: „*Gondolatban* áthelyezzük magunkat a multba". Utóbb ellenben azt mondja, hogy tapasztalaton korántsem kell feltétlenül emberi tapasztalatot értenünk.

„Ugyanis az állatvilágot — még a legutolsó férget is — ... ha az állatok életét csak az általános tapasztalattal kap-

* — a tapasztalattól függetlenül, előre feltételezve. — *Ford.*

** „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", XX. köt. 1896. 72 old.

csolatban szemléljük, egyszerűen kezdetleges embertársaknak (Mitmenschen) kell tekintenünk" (73—74. old.).

Eszerint tehát az ember megjelenéséig a Föld a féreg „tapasztalata" volt, amely az avenariusi „koordináció" és az avenariusi filozófia megmentése érdekében a „központi tag" tisztjét töltötte be! Nem csoda, hogy Petzoldt iparkodott elhatárolni magát ettől az okoskodástól, amely nemcsak hogy díszpéldánya a süketlenségnek (a féregnek olyan eszméket tulajdonít a Földről, amelyek megfelelnek a geológusok elméletének), de nem is segít semmit a mi filozófusunkon, mert a Föld nemcsak az ember, hanem egyáltalán mindennemű élőlény megjelenése előtt is létezett.

Másodszor 1905-ben foglalkozott Willy ezzel a kérdéssel. A férget ekkor már eltakarították.* De a Petzoldt-féle „egyértelmű meghatározottság törvénye" természetesen nem elégíthette ki Willyt, aki ebben csak „logikai formalizmust" látott. Az ember megjelenése előtti világ kérdése — mondja szerzőnk — ha Petzoldt módján vetjük fel,

„nem vezet-e minket alkalmasint megint az úgynevezett common sense (józan ész) magukbanvaló dolgaihoz?" (Vagyis a materializmushoz! Ez aztán igazán rettenetes!) „S mit jelentenek azok az életnélküli évmilliók? Netalántán az idő magábanvaló dolog? Természetesen, nem!** Ha pedig ez így van, akkor hát az emberen kívüli dolgok csak elképzelések, képzeleti alkotások, miket mi emberek néhány, jelenünkben előforduló töredék segítségével vázolunk fel. Miért is ne? Talán a bölcs fél az élet árjától?... Azt mondom tehát: sutba a rendszerek minden bölcseségével és ragadd meg a pillanatot (ergreife den Augenblick) — azt a pillanatot, amelyet átélsz —: csak egy ilyen pillanat boldogít" (177—178. old.).

Úgy-úgy. Vagy materializmus, vagy szolipszizmus, mert hisz minden nagyhangú szólama ellenére is idejutott R. Willy, midőn az ember előtti természet kérdését fejtegette.

Összegezzünk. Az empiriokriticizmusnak három augurja vo-

* *R. Willy:* Gegen die Schulweisheit. 1905. 173—178. old.

** Erről a további fejtegetések során még külön fogunk beszélgetni a machistákkal.

nult fel előttünk, akik arcuk verejtékében fáradoztak azon, hogy filozófiájukat összeegyeztessék a természettudománnyal, hogy a szolipszizmus réseit betömjék. Avenarius megismételte Fichte érvét és a való világot egy képzelt világgal cserélte fel. Petzoldt eltávolodott a fichte-i idealizmustól s közelebb húzódott a kanti idealizmushoz. Willy, miután a „féreg"-gel kudarcot vallott, keresztet vetett az egészre és akaratlanul kikotyogta az igazat: vagy materializmus, vagy szolipszizmus, vagy akár mindennek a tagadása — a jelen pillanaton kívül.

Hátra van még, hogy megmutassuk az olvasónak, *hogyan* értették és hogyan fejtették ki ezt a kérdést a mi hazai machistáink. Mit mond Bazárov a „Vázlatok a marxizmus filozófiája ‚köréből'" c. első cikkében, a 11. oldalon:

> „Hű vademecum*unk" (Plechánovról van szó) „vezetése alatt most le kell szállnunk a szolipszista pokol utolsó és legrettenetesebb szférájába, — abba a szférába, ahol Plechánov állítása szerint minden szubjektív idealizmust az a szükségszerűség fenyeget, hogy a világot ichtiozauruszok és archaeopterixek szemléleti formában képzelje el. ‚Gondoljuk magunkat — írja Plechánov — abba a korszakba, amikor a Földön az embernek csupán igen távoli ősei léteztek — például a másodkorba. Felvetődik a kérdés: miképpen állt akkor a dolog a térrel, az idővel és az okozatisággal? Kiknek a szubjektív formái voltak ezek abban az időben? Talán az ichtiozauruszok szubjektív formái? És kinek az értelme diktálta akkor a maga törvényeit a természetnek? Talán az archaeopterix értelme? E kérdésekre Kant filozófiája nem tud válaszolni. El kell vetni ezt a filozófiát, mint amely semmiképp sem egyeztethető össze a mai tudománnyal.'" (Plechánov: „Ludwig Feuerbach", 117. old.).

Itt Bazárov félbeszakítja a Plechánovból vett idézetet, éppen a következő — mint nyomban látni fogjuk — igen fontos mondat előtt:

> „Az idealizmus azt mondja: alany nélkül nincs tárgy. A Föld története azt mutatja, hogy a tárgy sokkal előbb létezett, mint az alany, vagyis sokkal előbb, mint azok a szerve-

* — kalauz. — *Ford.*

zetek, amelyeknek észrevehető tudatuk van... A fejlődéstörténet a materializmus igazát bizonyítja."

Folytassuk a Bazárovból vett idézetet:

„... De megadja-e a keresett választ a plechánovi magábanvaló dolog? Emlékezzünk arra, hogy a dolgokról, amilyenek azok magukban véve, Plechánov szerint sem lehet semmiféle képzetünk, csak megnyilvánulásaikat, csak érzékszerveinkre gyakorolt hatásuk eredményeit ismerjük. ‚Ezen a hatáson kívül nincs semmiféle megnyilvánulásuk' („Ludwig Feuerbach", 112. old.). Miféle érzékszervek léteztek az ichtiozauruszok korszakában? Nyilvánvalóan csak az ichtiozauruszok s a hozzájuk hasonlók érzékszervei. Csak az ichtiozauruszok képzetei voltak akkor a magukban való dolgok tényleges, valóságos megnyilvánulásai. Következésképpen, Plechánov szerint is, a paleontológusnak, ha ‚reális' talajon akar maradni, a másodkor történetét az ichtiozauruszok szemléleti formáiban kell megírnia. Következésképpen, itt sem jutottunk egy lépéssel sem előbbre a szolipszizmussal szemben".

Teljes egészében közöltük egy machista gondolatmenetét, (bocsánatot kérünk az olvasótól a hosszú idézetért, de sehogy sem lehetett másképp), melyet érdemes volna megörökíteni, mint a zűrzavarosság elsőrendű mintaképét.

Bazárov azt képzeli, hogy szaván fogta Plechánovot. Mert hiszen ha a magukbanvaló dolgoknak az érzékszerveinkre gyakorolt hatáson kívül nincsen semmiféle létezési „megnyilvánulásuk", úgy ez azt jelenti, hogy ezek a dolgok a másodkorban csak az ichtiozauruszok érzékszerveinek „megnyilvánulásaiként" léteztek. És ez egy materialista gondolatmenete?! Ha a „megnyilvánulás a „magukbanvaló dolgok" érzékszerveinkre gyakorolt hatásának eredménye, úgy ebből az következik-e, hogy a dolgok *nem léteznek* minden érzékszervtől *függetlenül?*

De tegyük fel egy pillanatra, bármily valószínűtlen is ez a feltevés, hogy Bazárov tényleg „félreértette" Plechánov szavait, hogy Plechánov szavai nem voltak világosak Bazárov számára. Ám legyen. Kérdjük, mivel foglalkozik Bazárov? — Portyázó rajtaütésekben gyakorolja-e magát Plechánov ellen (akit pedig éppen a machisták magasztalnak fel, mint a materializmus egye-

düli képviselőjét!), avagy a *materializmus* kérdését akarja tisztázni? Ha az ön számára Plechánov nem elég világos, vagy ellentmondásokat talált nála stb., miért nem vett elő más materialistákat? Azért talán, mert nem ismeri őket? A tudatlanság azonban — nem érv.

Ha Bazárov valóban nem tudja, hogy a materializmus alapvető kiinduló tétele: a külső világ elismerése, annak az elismerése, hogy a *dolgok* tudatunkon kívül s attól függetlenül léteznek, úgy valóban a legnagyobb tudatlanság nem közönséges esetével állunk szemben. Emlékeztetjük az olvasót Berkeley-re, aki már 1710-ben azt vetette a materialisták szemére, hogy „magukbanvett tárgyakat" ismernek el, melyek tudatunktól függetlenül léteznek, s a tudatban visszatükröződnek. Persze, mindenkinek joga van ahhoz, hogy Berkeley vagy bárki más oldalán a materializmus *ellen* foglaljon állást. Ez vitathatatlan, de szintoly vitathatatlan, hogy ha valaki a materialistákról beszél és elferdíti vagy hallgatással mellőzi az *egész* materializmus alapvető kiinduló tételét, ez azt jelenti, hogy megbocsáthatatlanul összezavarja a kérdést.

Helyesen mondta-e Plechánov, hogy az idealizmus nem ismer tárgyat alany nélkül, a materializmus szerint viszont a tárgy függetlenül létezik az alanytól, amelynek tudatában többé-kevésbbé hűen tükröződik vissza? Ha ez *nem* helyes, akkor az, aki csak parányira is tiszteli a marxizmust, köteles volt kimutatni Plechánovnak *ezt* a tévedését és *nem* Plechánovval kellett volna vitatkoznia a materializmus és az ember megjelenése előtt létező természet kérdéséről, hanem más valakivel — Marx-szal, Engelsszel, Feuerbachhal. Ha viszont Plechánovnak igaza van, legalább ön nem képes itt valami tévedést felfedezni, úgy az ön arra irányuló kísérlete, hogy összezavarja a kártyákat s az olvasó agyában összezagyválja a materializmus és az idealizmus közti legelemibb különbséget, nem egyéb, mint irodalmi tisztességtelenség.

Azoknak a marxistáknak számára azonban, akiket a kérdés Plechánov minden egyes szavacskájától *függetlenül* érdekel, idézzük L. Feuerbach véleményét, aki, amint azt mindenki tudja (talán Bazárov *kivételével),* materialista volt és akin keresztül — amint ismeretes — jutottak el Marx és Engels Hegel idealiz-

musától a maguk materialista filozófiájához. R. Haym-mal vitatkozva Feuerbach ezt írja:

„Jóllehet az a természet, mely nem tárgya az embernek vagy a tudatnak, a spekulatív filozófia vagy legalább is az idealizmus értelmében nem más, mint a kanti magábanvaló dolog" (a továbbiakban részletesebben ki fogunk térni arra, hogyan zavarják össze machistáink a kanti és a materialista magábanvalót), „mint valóságnélküli absztrakció, az idealizmus mégis éppen a természeten szenved hajótörést. A természettudomány, legalább is mai állásában, szükségszerűen elvezet minket odáig, amikor az emberi lét feltételei még nem voltak meg, amikor a természet, vagyis a föld, még nem volt tárgya az emberi szemnek és tudatnak, a természet tehát teljesen ember nélküli valami (absolut unmenschliches Wesen) volt. Az idealizmus erre azt mondhatja: ez a természet is csak a te gondolatodban van meg. Igaz, de ebből nem következik, hogy ez a természet annak idején nem volt meg a valóságban, éppúgy, mint ahogy abból, hogy Szokrátesz és Platón nem léteznek számomra, ha nem gondolok rájuk, nem következik az, hogy Szokrátesz és Platón annak idején nem léteztek nélkülem".*

Ez volt Feuerbach nézete a materializmusról és az idealizmusról az ember megjelenése előtti természet szempontjából. Avenarius szofizmáját („a szemlélő odagondolását") Feuerbach megcáfolta, nem ismerve ugyan a „legújabb pozitivizmust", de jól ismerve a régi idealista szofizmákat. Már pedig Bazárov éppenséggel semmit sem ad, csupán ezt az idealista szofizmát ismétli: „ha én ott lettem volna (a Földön az ember megjelenése előtt), akkor a világot ilyennek vagy olyannak láttam volna" („Vázlatok a marxizmus filozófiája *köréből*", 29. old.). Más szavakkal: ha olyasvalamit tételezek fel, ami szemmelláthatóan badarság és ellentmond a természettudománynak (hogy az ember

* *L. Feuerbach:* Sämtliche Werke. Herausgegeben von W. Bolin und Fr. Jodl. VII. köt. Stuttgart, 1903. 510. old.; vagy *Karl Grün:* L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung. I. köt. Leipzig, 1874. 423—435. old.

szemlélője lehetett egy ember előtti korszaknak), akkor sikerülni fog majd filozófiámban mindent rendbehozni.

Ennek alapján meg lehet ítélni Bazárov tárgyismeretét és írói módszerét, azét a Bazárovét, aki egy árva szót se szólt arról a „nehézségről", melynek kiküszöbölésén Avenarius, Petzoldt és Willy fáradoztak, s emellett mindent egy rakásra halmozott és olyan hihetetlen zagyvaságot tálalt fel az olvasónak, hogy végül az sült ki, hogy a materializmus és a szolipszizmus közt nincsen különbség! Bazárov az idealizmust a „realizmus" szerepében lépteti fel, a materializmusra pedig ráfogja, hogy tagadja a dolgok létét érzékszerveinkre gyakorolt hatásukon kívül! Igen bizony, vagy Feuerbach nem ismerte a materializmus és az idealizmus közti elemi különbséget, vagy pedig Bazárov és társai egészen újszerűen átgyúrták a filozófia elemi igazságait.

Vagy vegyük még szemügyre Valentinovot. Lássuk, mit mond ez a filozófus, aki természetesen el van ragadtatva Bazárovtól:

> 1. „Berkeley az alany és a tárgy viszonylagos adottságáról szóló korrelációs elmélet szerzője" (148. old.).

Ez azonban korántsem Berkeley idealizmusa, szó sincs róla! Ez — „jól megfontolt elemzés"!

> 2. „A legrealistább alakban, szokásos idealista értelmezésük (csak értelmezésük!) formáitól mentesen (!) az elmélet alapvető tételeit Avenarius fogalmazta meg" (148. old.).

Amint látható, a kisdedek könnyen felülnek a szemfényvesztésnek!

> 3. „Avenarius nézete a megismerés kiindulópontjáról a következő: minden egyes egyén határozott környezetben találja magát, másszóval: egyén és környezet mint egy és ugyanazon koordináció összefüggő és elválaszthatatlan (!) tagjai vannak adva" (148. old.).

Gyönyörű! Ez nem idealizmus — Valentinov és Bazárov a materializmus és idealizmus fölé emelkedtek — ez a tárgy és az alany „legrealistább" „elválaszthatatlansága".

> 4. „Helyes-e ez a megfordított állítás: nincs olyan ellentag, amelynek ne felelne meg egy központi tag — az egyén? Magától értetődik (!), hogy nem helyes... Az archaikus korban zöldeltek az erdők... ember ellenben nem volt" (148. old.).

Az elválaszthatatlanságot tehát mégis csak el *lehet* választani! Hát nem „magától értetődik" ez?

> 5. „A magábanvaló tárgy kérdése az ismeretelmélet szempontjából mégis képtelenség" (148. old.).

Hát hogyisne! Amikor nem voltak érzékelő szervezetek, a tárgyak mégis érzetekkel *azonos* elemkomplexumok voltak!

> 6. „Az immanensek iskolája, Schubert-Soldern és Schuppe személyében, ezeket (!) a gondolatokat alkalmatlan formába burkolta s megrekedt a szolipszizmus zsákutcájában" (149. old.).

De magukban „ezekben a gondolatokban" nincsen szolipszizmus, s az empiriokriticizmus — korántsem az immanensek reakciós elméletének régi nótáját fújja, s az immanens filozófusok hazudnak, amikor Avenariusnak rokonszenvüket fejezik ki!

Ez — machista uraim — nem filozófia, hanem szavak összefüggéstelen halmaza.

5. AGYÁVAL GONDOLKODIK-E AZ EMBER?

Bazárov egészen határozott igennel felel erre a kérdésre.

„Ha Plechánov ama tételének — írja —, hogy ‚a tudat az anyag belső" (? Bazárov kérdőjele) „állapota', kielégítőbb formát adunk, például ha így fogalmazzuk: ‚minden pszichikai folyamat valamely agybeli folyamat funkciója', akkor sem Mach, sem Avenarius nem fogják kifogásolni..." („Vázlatok a marxizmus filozófiája *‚köréből'* ", 29. old.).

Az egér szemében nincs erősebb állat a macskánál. Az orosz machisták szemében nincs erősebb materialista Plechánovnál. Tényleg *egyedül* Plechánov vagy tényleg Plechánov állította fel először azt a materialista tételt, hogy a tudat az anyag belső állapota?! S ha Bazárovnak nem tetszett a materializmus plechánovi formulázása, miért kellett Plechánovval vitatkoznia, és nem Engels-szel, nem Feuerbach-hal?

Azért, mert a machisták nem merik elismerni az igazságot. A materializmus ellen harcolnak, de azt a látszatot keltik, mintha Plechánov ellen harcolnának. Gyáva és elvtelen módszer...

De térjünk át az empiriokriticizmusra. Avenarius „nem fogja vitatni", hogy a gondolat az agy funkciója. Bazárovnak ez az állítása egyenesen valótlanság. Avenarius nemcsak hogy *vitatja* ezt a materialista tételt, hanem egész „elméletet" dolgoz ki éppen ennek a tételnek a megcáfolására.

> „Agyunk — írja Avenarius „Der menschliche Weltbegriff" c. munkájában — nem fészke, székhelye, vagy szülője, nem eszköze vagy szerve, sem nem hordozója vagy szubsztrátuma stb. a gondolatnak" (76. old. — 132. § — ezt Mach rokon szenvvel idézi: „Analyse der Empfindungen", S. 22., Anmerkung). „A gondolkodás az agyvelőnek nem lakója, vagy parancsnoka, sem másik fele vagy oldala stb., de nem is terméke, sőt még csak nem is fiziológiai funkciója, vagy akárcsak egyáltalán állapota" (ugyanott).

És nem kevésbbé határozottan fejezi ki magát Avenarius a „Megjegyzések"-ben („Bemerkungen"): a „képzetek" „nem (fiziológiai, pszichikai, pszichofizikai) funkciói az agynak" (115. §, 419. old. id. cikk). Az érzetek „nem pszichikai funkciói az agynak" (116. §).

Tehát Avenarius szerint az agy nem szerve a gondolkodásnak, a gondolkodás nem funkciója az agynak. Vegyük elő Engelst és mindjárt meglátjuk az ezzel homlokegyenest ellenkező, nyiltan materialista fogalmazást. „A gondolkodás és a tudat — mondja Engels az „Anti-Dühring"-ben — az emberi agy termékei" (lásd az idézett német kiadás 22. old. *). Ugyanez a gondolat gyakran megismétlődik e műben. A „Ludwig Feuerbach"-ban Feuerbach és Engels következő nézeteit olvassuk:

> „...hogy az anyagi (stoffliche), érzékileg észlelhető világ, amelyhez mi magunk is tartozunk, az egyedül valóságos, s hogy tudatunk és gondolkodásunk, bármily érzékfelettinek tetszik, egy anyagi, testi szervnek, az agynak terméke (Erzeugnis). Az anyag nem a szellem terméke, hanem maga a szellem csak legmagasabb rendű terméke az agynak. Ez természetesen tiszta materializmus" (a német kiadás 18. old.**).

---

* A magyar kiadásban 53. oldal. — *Ford.*

** A magyar kiadásban — Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia alkonya. A Marxizmus—Leninizmus Kis Könyvtára. Szikra kiadás, Budapest, 1946. — 28—29. old. — *Ford.*

Vagy a 4. oldalon a természeti folyamatok visszatükröződése „a gondolkodó agyban" satöbbi és így tovább.

Ezt a materialista álláspontot veti el Avenarius, amikor az „agy gondolkodását" a *„természettudomány fetisizmusának"* nevezi („Der menschliche Weltbegriff", 2. Aufl. S. 70.). Avenariusnak tehát semmiféle illuziói sincsenek aziránt, hogy az ő felfogása ebben a pontban határozottan eltér a természettudománytól. Elismeri — mint ahogy Mach és az összes immanensek is elismerik —, hogy a természettudomány az ösztönös, öntudatlanul materialista álláspontot foglalja el. Elismeri és egyenesen kijelenti, hogy *semmiképp sem ért egyet az „uralkodó pszichológiával"* („Bemerkungen" § 39. és sok más helyütt is). Ez az uralkodó pszichológia megengedhetetlen „introjekciót" követ el — „introjekció", megint egy új, nagy kínnal kiizzadt szavacskája a mi filozófusunknak —, azaz gondolatokat helyez bele az agyba, vagy érzeteket helyez belénk. Éppen ez a „két szó" (in uns = belénk) — mondja Avenarius ugyanott — „foglalja magában azt a feltevést (Annahme), amelyet az empiriokriticizmus vitat. Tehát a ‚látott'-nak satöbbinek az emberbe való behelyezése (Hineinverlegung) az, amit *introjekciónak* nevezünk" (153. old., 45. §).

Az introjekció „elvileg" eltér a „természetes világfogalomtól" (natürlicher Weltbegriff), amikor azt mondja: „bennem", ahelyett hogy azt mondaná: „előttem" (vor mir), amikor a „reális környezet alkatrészét az (ideális) gondolkodás alkatrészévé teszi meg" (ugyanott). „Az amechanikaiból" (új szó ehelyett hogy: pszichikaiból), „amely szabadon és világosan nyilvánul meg az adottban (vagy: az általunk találtban, im Vorgefundenen), az introjekció a központi idegrendszerben titokzatosan rejtőző (latitáló — mondja „újszerűen" Avenarius) valamit csinál" (ugyanott).

Ez itt — megint ugyanaz a *misztifikáció*, amelyet a „naiv realizmusnak" az empiriokritikusok és immanensek általi jól ismert megvédésében láttunk. Avenarius Turgenyev szélhámosának tanácsa szerint jár el: olyan hibákat kell a leghangosabban szidni, amelyek benned magadban megvannak. Avenarius azt a látszatot igyekszik kelteni, hogy ő az idealizmus ellen harcol: hiszen az introjekcióból, úgymond, rendszerint a filozófiai idealizmust szokták levezetni, a külső világot érzetté, képzetté stb. változtatják át. Én viszont, lám, védelmembe veszem a „naiv realizmust", min-

den adottságnak, az *Én*-nek is, a környezetnek is egyforma valóságát, anélkül, hogy a külső világot belehelyezném az ember agyába.

Itt ugyanazzal a szofisztikával van dolgunk, amelyet a hírhedt koordináció példáján láttunk. Avenarius az idealizmus elleni kirohanásokkal elvonja az olvasó figyelmét, s ugyanakkor a valóságban kissé más szavakkal ugyanezt az idealizmust védelmezi: a gondolat nem az idegrendszer funkciója, az agy nem a gondolat szerve, az érzet nem az agy funkciója, nem, az érzetek „elemek", amelyek az egyik kapcsolatban csak pszichikaiak, a másik kapcsolatban viszont (habár *„azonos"* elemek, de) fizikaiak. Új zagyva terminológiával, új nyakatekert szavacskákkal, melyek állítólag új „elmélet" kifejezői, Avenarius csak egyhelyben forgott és visszatért idealista alapvető kiinduló tételéhez.

S míg a mi orosz machistáink (például Bogdánov) nem vették észre a „misztifikációt", s az idealizmus megcáfolását látták annak „új" védelmében, addig a szakfilozófusok az empiriokriticizmus taglalásánál józanul értékelik Avenarius eszméinek lényegét, amely a nyakatekert terminológia lehámozása után előtűnik.

1903-ban Bogdánov ezt írta („Az autoritárius gondolkodás" című cikkében, amely „A társadalmi lélektan köréből" című gyüjteményes kötetben jelent meg, 119. és köv. old.):

> „Richard Avenarius a szellem és a test dualizmusa fejlődésének legegyöntetűbb és legbefejezettebb filozófiai képét adta. Az ő ‚introjekció-tanának' lényege a következő:" (közvetlenül csak fizikai testeket észlelünk, s csak hipotétikusan következtetünk idegen élményekre, azaz a pszichikaira más emberben) „... A hipotézis azáltal válik bonyolulttá, hogy más ember élményeit annak testébe viszik át, annak szervezetébe helyezik (introjiciálják). Ez már felesleges hipotézis, sőt nagyon sok ellentmondást szül. Avenarius rendszeresen rámutat ezekre az ellentmondásokra, midőn a dualizmus s azután a filozófiai idealizmus fejlődéstörténetének egymást követő mozzanatait felsorakoztatja; — de itt már nem kell követnünk Avenariust"... „Az introjekció mint a szellem és test dualizmusának magyarázata lép fel."

Bogdánov a professzori filozófia horgára került, midőn elhitte, hogy az „introjekció" az idealizmus ellen irányul. Bogdá-

nov Avenarius *szavára* hitelt adott az introjekció Avenarius adta jellemzésének, s nem vette észre a materializmus ellen irányított *fullánkot*. Az introjekció tagadja, hogy a gondolat az agy funkciója, tagadja, hogy az érzet az ember központi idegrendszerének funkciója, vagyis tagadja a fiziológia legelemibb igazságát, hogy megsemmisíthesse a materializmust. Avenarius (minden az idealizmus ellen zúduló diplomatikus dühe ellenére is) *idealista módon cáfolja* a „dualizmust", mert az érzet és a gondolat Avenariusnál nem másodlagosnak, nem az anyagból származónak, hanem *elsődlegesnek* bizonyul. Avenarius itt csak annyiban cáfolta meg a dualizmust, amennyiben „megcáfolja" azt, hogy a tárgy alany nélkül, az anyag gondolat nélkül, a külső világ érzeteinktől függetlenül létezik, szóval *idealista módon* cáfolta meg. Arra, hogy képtelen módon tagadja azt, hogy a fa látható képe az ideghártya, az idegek és az agy funkciója, Avenariusnak azért volt szüksége, hogy alátámassza az Én-ünket is, a fát, azaz a környezetet is magában foglaló „teljes" tapasztalat „feloldhatatlan" kapcsolatáról szóló elméletét.

Az introjekció tana — zagyvaság, amely idealista dőreségeket csempész be, s ellentmond a természettudománynak, amely hajthatatlanul azt vallja, hogy a gondolat az agy funkciója, hogy az érzetek, *vagyis* a *„külső világ"* képmásai *bennünk* léteznek s a dolgoknak érzékszerveinkre gyakorolt hatása idézi őket elő. A „szellem és a test" dualizmusának materialista kiküszöbölése (vagyis a materialista monizmus) azt jelenti, hogy a szellem nem létezik a testtől függetlenül, hogy a szellem másodlagos, az agy funkciója, a külső világ visszatükröződése. A „szellem és a test dualizmusának" idealista kiküszöbölése (vagyis az idealista monizmus) azt jelenti, hogy a szellem *nem* a test funkciója, hogy következésképpen a szellem az elsődleges, hogy a „környezet" és az „Én" csak egy és ugyanazon „elemkomplexumok" feloldhatatlan kapcsolatában léteznek. A „szellem és a test dualizmusa" kiküszöbölésének e két, homlokegyenest ellenkező módszerén kívül semmiféle harmadik módszer sem lehetséges, hacsak nem számítjuk az eklekticizmust, vagyis a materializmus és idealizmus értelmetlen összezavarását. És éppen ez az avenariusi zagyvaság tűnt fel Bogdánov és társai szemében a „materializmuson és idealizmuson kívülálló igazságnak".

De a szakfilozófusok nem oly naívak és hiszékenyek, mint az orosz machisták. Igaz, hogy e nyilvános rendes professzorok mindegyikének megvan a *„maga"* rendszere, mely a materializmust megcáfolja, vagy legalább is „összebékíti" a materializmust az idealizmussal, — de a versenytárssal szemben minden tekintet nélkül leleplezik a materializmus és idealizmus összefüggéstelen részecskéit a mindenfajta „legújabb" és „eredeti" rendszerekben. Ha néhány fiatal intellektuel bekapta is Avenarius horgát, de Wundtot, ezt a vén verebet nem sikerült hurokra keríteni. Wundt, az idealista, felettébb udvariatlanul rántotta le az álarcot a köntörfalazó Avenariusról, midőn *megdicsérte őt az introjekció-tan materialista-ellenes tendenciájáért.*

„Ha az empiriokriticizmus — írta Wundt — a vulgáris materializmusnak azt veti szemére, hogy ilyen kifejezésekkel: az agynak gondolata ‚van', vagy az agy ‚idézi elő' a gondolkodást, olyan viszonylatot fejez ki, melyet egyáltalán nem lehet tényleges megfigyelés és leírás útján megállapítani" (W. Wundt számára nyilván „tény" az, hogy az ember agy nélkül gondolkodik!), „úgy ez a szemrehányás kétségtelenül jogos" (id. cikk. 47—48. old.).

Már hogyisne! A materializmus ellen az idealisták mindig szívesen fognak együttmenni a felemás Avenariusszal és Machhal! Csak az a kár — fűzi hozzá Wundt —, hogy az introjekcióelmélet

„nincs semmiféle összefüggésben a ‚független életsor' tanával, hanem nyilvánvalóan csak utólag és meglehetősen mesterkélten kívülről illesztették hozzá" (365. old.).

Az introjekcióban — mondja O Ewald — „nem láthatunk egyebet, mint az empiriokriticizmus fikcióját, melyre saját hibáinak palástolása végett van szüksége" (id. mű, 44. old.).

„Így különös ellentmondással állunk szemben: egyfelől az introjekció kikapcsolása és a természetes világfogalom helyreállítása vissza kell hogy adja a világnak eleven realitásjellegét; másfelől az empiriokriticizmus elvi koordinációja az ellentag és központi tag abszolut korrelációjának tisztán idealista feltételezésére vezet. Eszerint Avenarius körben forog. Síkra szállt az idealizmus ellen s letette a fegyvert,

még mielőtt nyílt háborúskodásra kerülhetett a sor. Ki akarta szabadítani a tárgyak világát az alany fogságából, hogy aztán újból az alanyhoz láncolja. Az, amit valóban kritikailag meg tud semmisíteni, inkább torzképe az idealizmusnak, semmint megfelelő ismeretelméleti kifejezése" (id. mű, 64—65. old.).

„Azzal a sokszor megismételt állítással — írja Norman Smith —, hogy az agy nem székhelye, se nem szerve vagy hordozója a gondolatnak, Avenarius elveti azokat az egyedüli szakkifejezéseket, amelyek az agy és gondolat kapcsolatának meghatározására rendelkezésünkre állanak" (id. cikk, 30. old.).

Nincs mit csodálni, hogy a Wundt által helyeselt introjekcióelmélet megnyerte James Wardnak, ennek a nyílt spiritualistának tetszését,* aki rendszeres hadjáratot folytat a „naturalizmus és agnoszticizmus" ellen, különösen Th. Huxley ellen (nem azért, amit Engels vetett ennek szemére, hogy nem eléggé határozott és félreérthetetlen materialista, hanem azért, mert agnoszticizmusa mögött voltaképp materializmus rejlett).

Jegyezzük meg, hogy K. Pearson angol machista, aki mellőz mindenféle filozófiai ravaszkodást, aki nem ismeri el sem az introjekciót, sem a koordinációt, sem „a világelemek felfedezését", oda jut el, ahová az efféle „leplektől" megfosztott machizmusnak kikerülhetetlenül el kell jutnia, vagyis — a tiszta szubjektív idealizmushoz. Pearson nem ismer semmiféle „elemet". „Érzéki benyomások" (sense impressions) — ez az ő első és utolsó szava. Semmi kétsége sincs aziránt, hogy az ember az agy segítségével gondolkodik. És az az ellentét, amely e tétel (mely egyedül felel meg a tudománynak) és filozófiájának kiinduló pontja között fennáll, nyilvánvaló és szembeszökő. Pearson teljes erejével harcol az érzéki benyomásainktól függetlenül létező anyag fogalma ellen („The Grammar of Science", Chap. VII.). Ismételve Berkeley valamennyi érvét, Pearson kinyilatkoztatja, hogy az anyag — semmi. De amikor az agy és gondolat viszonya kerül szóba, Pearson határozottan kijelenti:

* *James Ward:* Naturalism and Agnosticism. 3. kiad. London, 1906. II. köt. 171., 172. old.

„Az anyagi mechanizmussal kapcsolatos akaratból és tudatból semmit sem következtethetünk egy e mechanizmus nélküli akaratra és tudatra vonatkozólag."*

Sőt idevágó kutatásainak eredményeként Pearson ezt a tételt állítja fel:

„A mienkhez hasonló idegrendszeren kívül a tudatnak nincs semmi értelme; nem logikus, ha azt állítják, hogy minden anyagnak tudata van" (de logikus feltételezni, hogy minden anyagnak lényegében az érzékléshez hasonló tulajdonsága, visszatükrözési tulajdonsága van), „még kevésbbé logikus azt állítani, hogy tudat vagy akarat anyagon kívül létezhetik" (ugyanott, 75. old., 2. tétel).

Pearson kiáltó ellentmondásokba bonyolódott! Az anyag nem egyéb, mint érzéki benyomások csoportja. Ez az ő kiinduló tétele, ez az ő filozófiája. Következésképpen az érzet és gondolat az elsődleges, az anyag a másodlagos. De mégsem, tudat anyag nélkül, sőt úgy látszik, idegrendszer nélkül sem létezik! Vagyis a tudat és érzet másodlagosnak bizonyul. A víz a földön nyugszik, a föld a bálnán, a bálna a vízen. Mach „elemei", Avenarius koordinációja és introjekciója egyáltalán nem oszlatják el ezt a zűrzavart, csak tudálékos filozófiai szózagyvalékkal elhomályosítják, elpalástolják a dolgot.

Ugyanilyen szózagyvalék — amit pár szóval el lehet intézni — Avenarius különös terminológiája, melyben hemzsegnek ilyen kifejezések: „notálok", „szekurálok", „fidenciálok" stb. Orosz machistáink rendszerint restelkedve mellőzik ezt a profeszszoros szózagyvalékot s csak nagyritkán zúdítanak az olvasóra, hogy elkábítsák, holmi „existenciált" vagy más effélét. De míg naiv emberek ezeket a szavacskákat különös biomechanikának tekintik, addig a német filozófusok — akik maguk is kedvelik a „tudós" szavakat —, kinevetik Avenariust. Azt mondani, hogy „notál" (notus = ismert), vagy azt, hogy én ezt vagy azt ismerem, tökéletesen mindegy — írja Wundt „Az empiriokritikai rendszer szkolasztikus jellege" című p.•agrafusban. És csakugyan, ez nem egyéb, mint színtiszta és kilátástalan szkolasztika.

* The Grammar of Science, 2. kiadás. London 1900, 58. oldal.

Avenariusnak egyik leghívebb tanítványa, R. Willy, ezt nyiltan be is merte vallani.

„Avenarius előtt tudományos eszményként a biomechanika lebegett... Ámde megérteni az agy életét... csak tényleges felfedezések révén lehetne —, de semmiesetre sem oly módon, ahogy ezt Avenarius próbálta. Avenarius biomechanikája semmiféle új megfigyelésre nem támaszkodik; különlegessége tisztára csak sematikus fogalomalkotásokból áll, még pedig olyanokból, melyek a bizonyos perspektívát nyujtó hipotézisek jellegének is hiján vannak; merőben spekulációs sablonok (blosse Spekulierschablonen) ezek, amelyek mint valami fal, elzárják a kilátást."*

Az orosz machisták hamarosan divatmajmokhoz fognak hasonlítani, akik az európai burzsoá filozófusok már elnyűtt kalapjától elragadtatásba esnek.

6. MACH ÉS AVENARIUS SZOLIPSZIZMUSÁRÓL

Láttuk, hogy az empriokriticizmus filozófiájának kiindulópontja és alaptétele a szubjektív idealizmus. A világ a mi érzetünk, — ez a kiinduló alaptétel, melyet az „elem" szócskával, a „független sor", a „koordináció" és az „introjekció" elméleteivel el lehet palástolni, de semmiképp sem lehet megváltoztatni. Ennek a filozófiának képtelensége abban áll, hogy szolipszizmushoz, vagyis annak elismeréséhez vezet, hogy egyesegyedül csak a filozofáló egyén létezik. A mi orosz machistáink azonban arról akarják meggyőzni az olvasót, hogy csak a „szélsőséges szubjektivizmus" „vádolhatja" Machot „idealizmussal, sőt szolipszizmussal". Ezt mondja Bogdánov az „Analyse der Empfindungen"-hez írt előszavában (XI. old.) és ugyanezt szajkózza számtalan változatban az egész machista társaság.

Miután kimutattuk, hogy Mach és Avenarius miként leplezgetik szolipszizmusukat, most még csak ezt kell hozzáfűznünk; „szélsőséges szubjektivizmus" mindenképpen Bogdánov és társai

* *R. Willy:* Gegen die Schulweisheit, 169. oldal. A pedáns Petzoldt persze nem tesz ilyen beismerő vallomásokat; filiszteri önelégültséggel kérődzik Avenarius „biológiai" szkolasztikáján (I. kötet, II. fejezet).

állításában van, mert a filozófiai irodalomban a legkülönbözőbb irányokhoz tartozó írók már rég felfedezték a machizmusnak ezt az alaphibáját minden leple alatt is. Arra fogunk szorítkozni, hogy egyszerűen *felsorolunk* néhány véleményt, melyek — machistáink *tudatlanságának* „szubjektivizmusát" eléggé mutatják. Emellett meg kell jegyeznünk, hogy a szakfilozófusok majdnem valamennyien az idealizmus különböző válfajaival rokonszenveznek: az ő szemükben az idealizmus korántsem szemrehányás, nem úgy, mint a mienkben, a marxisták szemében, de ők megállapítják Mach *tényleges* filozófiai irányát, az egyik idealista rendszerrel szembeállítanak egy másik, szintén idealista rendszert, amelyet következetesebbnek tartanak.

O. Ewald ezt írja Avenarius tanítása elemzésének szentelt könyvében: „Az empiriokriticizmus alkotója akarva, nem akarva szolipszizmusra kárhoztatja magát" (id. mű, 61—62. oldal).

Hans Kleinpeter, Mach tanítványa — Mach az „Erkenntnis und Irrtum" előszavában különösen kiemeli a vele való szolidaritását — azt írja, hogy

> „éppen Mach példa arra, hogy az ismeretelméleti idealizmus a természettudomány követelményeivel összefér" (az eklektikusok számára minden „összefér"!), s hogy ez utóbbi igen jól kiindulhat a szolipszizmusból, anélkül, hogy ennél meg kellene maradnia" („Archiv für systematische Philosophie", Bd. VI, 1900, S. 87.).

E. Lucka írja Mach „Analyse der Empfindungen" c. művéről:

> „ettől... a félreértéstől (Missverständnis) eltekintve, Mach a tiszta idealizmus talaján áll... Érthetetlen, hogy Mach tiltakozik az ellen, hogy őt berkeleyistának tekintik" („Kant-Studien", Bd. VIII, 1903, S. 416—417.).

W. Jerusalem, ez a szélső reakciós kantista, akivel Mach ugyanabban az előszóban szolidárisnak mondja magát (a gondolatok „sokkal szorosabb rokonsága", mint Mach azelőtt hitte: az „Erkenntnis und Irrtum" előszava, 1906. X. old.) így ír:

> „A következetesen végiggondolt fenomenalizmus szolipszizmushoz vezet" — s ezért úgy mellesleg egyetmást át kell

venni Kanttól! (Lásd „Der kritische Idealismus und die reine Logik", Wien 1905, S. 26.).

R. Hönigswald:

„...az immanens filozófia híveit és az empiriokriticizmus iskoláját a szolipszizmus és a Fichte, Schelling vagy Hegel értelmében vett metafizika alternatívája elé állítja„ (Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge", 1904, S. 68.).

Oliver Lodge angol fizikus a materialista Haeckel ellen írt könyvében mellékesen, mint valami közismert dologról beszél a „Pearsonhoz és Machhoz hasonló szolipszistákról" (Sir Oliver Lodge. „La vie et la matiére", Paris, 1907, p. 15.).*

A machista Pearsonról az angol természettudósok folyóirata, a „Nature", Edward T. Dixon mértanteoretikus tollából származó teljesen határozott véleményt közöl, amelyet érdemes idézni, nem azért, mintha újat mondana, hanem azért, mert az orosz machisták Mach filozófiai zagyvalékát naív módon „természettudományos filozófiának" tekintették (Bogdánov, az „Analyse der Empfindungen" előszavában, XII. és köv. old.).

„Pearson egész művének alapja — írja Dixon — az a tétel, hogy mivel mi közvetlenül mást, mint érzéki benyomásokat (sense impressions) nem ismerhetünk, tehát azok a dolgok, amelyekről rendszerint úgy beszélünk, mint objektív, vagy rajtunk kívül levő tárgyakról... nem egyebek, mint érzéki benyomások csoportjai... De Pearson professzor a saját magáén kívül más tudatok létezését is megengedi s ezt nem csupán halligatólagosan engedi meg azzal, hogy könyvét hozzájuk intézi, hanem könyvének sok helyén kimondottan is".

Mások tudatának létezésére Pearson analógia útján következtet, megfigyelve más emberek testmozgásait: ha mások tudata reális, akkor meg kell engedni, hogy más emberek is léteznek rajtam kívül!

* Angol eredetiben: „Life and Matter". London 1906. 8 oldal. — *Ford*

„Természetesen ilymódon nem lehetne megcáfolni egy következetes idealistát, aki azt állítaná, hogy nemcsak a külső dolgok, de az összes többi tudatok sem reálisak s csak az ő képzeletében léteznek; de elismerni más tudatok realitását annyi, mint elismerni azoknak az eszközöknek a realitását, amelyek segítségével tudomást szerzünk róluk (be aware of them), ez pedig... az emberi testek külső képe".

Kiutat találunk a nehézségből, ha elfogadjuk azt a „hipotézist", hogy érzéki észleleteinknek rajtunk kívül levő objektív valóság felel meg. Ez a hipotézis kielégítő módon megmagyarázza érzéki benyomásainkat.

„Nem tudok komolyan kételkedni abban, hogy Pearson professzor maga is hisz bennük éppúgy, mint bárki más. De ha ezt határozottan be kellene ismernie, úgy kénytelen volna újból megírni a ‚The Grammar of Science' csaknem minden egyes lapját" *

Gondolkodó természetbúvárok gúnyos nevetéssel fogadják azt az idealista filozófiát, melytől Mach el van ragadtatva.

Végül hadd idézzem egy német fizikusnak, L. Boltzmannak a véleményét. A machisták, Adlerrel együtt alkalmasint azt fogják mondani, hogy Boltzmann a régi iskolából való fizikus. Ámde *most* egyáltalán nem fizikai elméletekről, hanem a filozófia alapvető kérdéséről van szó. Boltzmann azok ellen fordul, akiket „az új ismeretelméleti dogmák teljesen hatalmukba ejtettek" és ezt írja:

„Az a bizalmatlanság, melyet a közvetlen érzéki észleletekből levezetett képzetekkel szemben táplálunk, ahhoz a — a korábbi naív hittel ellentétes — véglethez vezetett, hogy számunkra csakis az érzéki észrevételek vannak megadva, tehát — úgymond — egy tapodtat sem szabad tovább mennünk. De ha ezek az emberek következetesek volnának, úgy azt a további kérdést kellene feltenniök: adva vannak-e számunkra tegnapi érzéki észleleteink is? Hiszen közvetlenül csak az az érzéki észlelet, vagy az a gondolat van szá-

* „Nature". 1892 július 21. 268—269. oldal.

munkra adva, amelyet most, ebben a pillanatban gondolunk. Ha következetesek lennének, úgy nemcsak minden lényt kellene tagadniok, kivéve saját Én-üket, hanem minden korábbi időből származó képzeteiket is".*

Ez a fizikus Mach és társai állítólag „új", „fenomenológiai" álláspontját teljesen megérdemelten, mint a filozófiai szubjektív idealizmus régi badarságát kezeli.

Bizony, „szubjektív" vaksággal vannnak megverve, akik „nem vették észre", hogy a szolipszizmus Mach alapvető hibája.

* *Ludwig Boltzmann:* Populäre Schriften. Leipzig 1905. 132. oldal. V. ö. 168., 177., 187. és más oldalakkal.

AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ISMERETELMÉLETE. II

1. A „MAGÁBANVALÓ" VAGY V. CSERNOV MEGCÁFOLJA ENGELST

A „magábanvalóról" machistáink oly sokat írtak, hogy ha azt összegyüjtenék, a nyomtatott papír egész garmadáit kapnánk. A „magábanvaló" valóságos bête-noir-ja* Bogdánovnak és Valentinovnak, Bazárovnak és Csernovnak, Bermannak és Juskévicsnek. Nincs az a „kemény" szó, amellyel ne illették volna, nincs az a gúny, amelyet rá ne szórtak volna. De ki ellen hadakoznak ők emiatt a szerencsétlen „magábanvaló" miatt? Itt kezdődik az oroszországi machizmus filozófusainak politikai pártok szerint való megoszlása. Valamennyi machista, aki marxista számba akar menni, a *plechánovi* „magábanvaló" ellen hadakozik, azzal vádolva Plechánovot, hogy összezavarodott és kantizmusba tévedt s hogy eltért Engelstől. (Az első vádról a negyedik fejezetben, a másodikról itt fogunk beszélni.) A machista V. Csernov, ez a narodnyik, a marxizmusnak ez az ádáz ellensége, a „magábanvaló" miatt egyenesen *Engels ellen* indít hadjáratot.

Szégyen bevallani, de bűn volna elhallgatni, hogy Viktor Csernov úr azáltal, hogy a marxizmussal szemben nyílt harcot folytat, elvi szempontból *következetesebb* irodalmi ellenfél, mint azok, akik elvtársaink a pártban és ellenfeleink a filozófiában. Mert csakis a *rossz lelkiismeret* (vagy ráadásul még netán az is, hogy nem ismerik a materializmust?) az oka annak, hogy azok a machisták, akik marxista számba akarnak menni, diplomatikusan elkerülték Engelst, tökéletesen mellőzték Feuerbachot és kizárólag Plechánov körül topogtak. Mert ez igenis egyhelyben-topogás, unalmas és kicsinyes marakodás, gáncsoskodás Engels tanítványával szemben, s ugyanakkor gyáva kitérés a tanító nézeteinek nyílt elbírálása elől. Minthogy pedig e futó széljegyzetek feladata az, hogy kimutassák a machizmus reakciós voltát és Marx és Engels materializmusának helyességét, ezért figyelmen kívül hagyjuk a marxista számba menni akaró machisták

* Szószerint: „fekete állat"; gyűlölet tárgya. — *Ford.*

Plechánovval való vesződését, s egyenest Engelshez fordulunk, akit az empriokritikus Csernov úr meg akart cáfolni. „Filozófiai és szociológiai tanulmányai"-ban (Moszkva 1907 — cikkek gyüjteménye, melyeket kevés kivétellel 1900 előtt írt) a „Marxizmus és a transzcendentális filozófia" című cikk mindjárt azzal a kísérlettel kezdődik, hogy Marxot szembeállítsa Engelsszel s ez utóbbit „naiv-dogmatikus materializmussal", a „legdurvább materialista dogmatikával" vádolja (29. és 32. old.). V. Csernov úr „elegendőnek" tartja, ha példaképpen Engelsnek a kanti magábanvaló és Hume filozófiai vonala elleni fejtegetésére hivatkozik. Kezdjük hát ezzel a fejtegetéssel.

Engels „Ludwig Feuerbach"-jában megállapítja, hogy a filozófia két alapvető iránya: a materializmus és az idealizmus. A materializmus a természetet tekinti elsődlegesnek, a szellemet — másodlagosnak, az első helyre állítja a létet, a másodikra a gondolkodást. Az idealizmus megfordítva jár el. Ezt a gyökeres különbséget ama „két nagy tábor" közt. amelyre az idealizmus és a materializmus „különféle iskoláinak" filozófusai oszlanak, ezt veszi Engels kiindulópontul, egyenesen „zűrzavarossággal" vádolva azokat, akik az idealizmus és a materializmus kifejezést más értelemben használják.

„Az egész filozófiának legfőbb kérdése", „minden, különösen az újabb filozófiának nagy alapkérdése" — mondja Engels — „a gondolkodás és lét, a szellem és természet viszonyának kérdése". Engels, aki ennek az alapvető kérdésnek megfelelően „két nagy táborra" osztja a filozófusokat, rámutat arra, hogy ennek az alapvető filozófiai kérdésnek „másik oldala is van", mégpedig:

> „hogyan viszonylanak gondolataink a minket körülvevő világról magához ehhez a világhoz? Képes-e gondolkodásunk megismerni a valóságos világot, képesek vagyunk-e a valóságos világról való képzeteinkben és fogalmainkban helyes tükörképet alkotni a valóságról?"*

* *Fr. Engels.* „Ludwig Feuerbach" etc., 4. Auflage, S. 15. Az 1905-ös genfi orosz fordításban 12—13. oldal. [A magyar kiadásban 24. oldal. — *Ford.*] V. Csernov úr a „Spiegelbild" szót „tükörképnek" („zerkalnoje otrazsenije") fordítja és azzal vádolja Plechánovot, hogy Engels elméletét *„jelentékenyen gyengített formában"* adja vissza, merthogy, úgymond, oroszul csak „kép"-ről beszél, nem pedig „tükörkép"-ről. Ez gáncsoskodás. A „Spiegel „bild" szót a német nyelvben egyszerűen „Abbild" (kép, képmás — *Ford.*) értelemben is használják.

„Erre a kérdésre... a filozófusok túlnyomó többsége igenlő választ ad" — mondja Engels, e többséghez számítva nemcsak az összes materialistákat, hanem a legkövetkezetesebb idealistákat is, például az abszolut idealista Hegelt, aki a valóságos világot valamely öröktől fogva létező „abszolut eszme" megvalósulásának tekintette, melynek során az emberi szellem, helyesen ismerve meg a tényleges világot, benne és általa megismeri az „abszolut eszmét".

„Ezenkívül azonban" (t. i. a materialistákon és következetes idealistákon kívül) „van még egész sor olyan filozófus is, aki a világ megismerésének vagy legalább is kimerítő megismerésének lehetőségét kétségbe vonja. Ezek közé tartoznak az újabbak közül Hume és Kant, akik a filozófia fejlődésében nagyon jelentős szerepet játszottak..."

V. Csernov úr, idézve Engels e szavait, harcba veti magát. A „Kant" szóhoz a következő megjegyzést fűzi:

„1888-ban kissé furcsa volt ‚újabbaknak' nevezni olyan filozófusokat, mint Kant s különösen Hume. Ebben az időben természetesebb lett volna Cohenre, Langera, Richlre, Laasra, Liebmannra, Heringre stb. hivatkozni. Engels azonban nyilván nem nagyon volt jártas az ‚újabb' filozófiában" (33. old. 2. jegyzet).

V. Csernov úr hű marad önmagához. Mind a gazdasági, mind a filozófiai kérdésekben egyaránt Turgenyev Vorosilovjára hasonlít és „tudós" nevekre való egyszerű hivatkozással hol a tudatlan Kautskyt,* hol a tudatlan Engelst semmisíti meg. Csak az a baj, hogy a Csernov úr által megnevezett összes tekintélyek — ugyanazok az *újkantisták*, akikről Engels a „Ludwig Feuerbach"-nak *ugyanazon az oldalán*, mint elméleti *reakciósokról* beszél, akik életre próbálják kelteni Kant és Hume rég megdöntött tanait. A vitéz Csernov úr nem értette meg, hogy Engels éppen a tekintélyes (mármint a machisták számára tekintélyes) zavarosfejű professzorokat cáfolja meg fejtegetésével!

Engels, utalva arra, hogy már Hegel „döntő" érveket sorakoztatott fel Hume és Kant ellen és hogy Feuerbach ezeket az

* V. ö. *V. Iljin*: (Lenin egyik álneve — *Ford.*) Az agrárkérdés. I. rész, Szentpétervár 1908, 195. oldal. (Lenin Műveinek 4. orosz kiadásában, V. kötet, 134. oldal. — *Ford.*)

érveket inkább szellemes, mint mély meggondolásokkal egészítette ki, így folytatja:

„Ezeknek, valamint az összes többi filozófiai bogaraknak (Schrullen) legcsattanósabb cáfolata a gyakorlat, vagyis a kísérlet és az ipar. Ha valamely természeti jelenségről való felfogásunk helyességét be tudjuk bizonyítani azzal, hogy azt magunk is megcsináljuk, azt a jelenség feltételeiből magunk hozzuk létre, tetejébe még céljaink szolgálatára alkalmassá tesszük, akkor a Kant-féle megfoghatatlan" (vagy felfoghatatlan: „unfassbar" — ez a fontos szó kimaradt mind Plechánov, mint V. Csernov úr fordításában) „ ‚magábanvaló'-nak befellegzett. A növényi és állati testekben termelt vegyi anyagok ilyen ‚magukbanvaló dolgok' voltak mindaddig, amíg a szerves kémia egyre-másra nem állította azokat elő; ezzel a ‚magábanvaló dolog' nekünkvaló dologgá lett, mint például a buzér festőanyaga, az alizarin, amit többé nem a mezőn termelünk a buzér gyökereiből, hanem sokkal olcsóbban és egyszerűbben kőszénkátrányból állítunk elő" (id. mű, 16. old.).

V. Csernov úr ennek az elmélkedésnek közlése után végkép kijön a sodrából és tökéletesen megsemmisíti szegény Engelst. Hallgassuk csak:

„Hogy a kőszénkátrányból ‚olcsóbban és egyszerűbben' lehet alizarint előállítani, ezen természetesen nem fog csodálkozni egyetlen újkantista sem. De hogy az alizarinnal együtt ugyanabból a kátrányból éppolyan olcsón lehessen előállítani a ‚magábanvaló' cáfolatát — ez nemcsak az újkantisták számára lesz nevezetes és példátlan felfedezés."

„Engels, úgylátszik, megértvén, hogy Kant szerint a ‚magábanvaló' megismerhetetlen, ezt a tantételt visszájára fordította s mindent, amit meg nem ismertünk, magábanvalónak tekint..." (33. old.).

Hallja, machista uram: Hazudjon, de mértékkel! Hiszen ön a közönség szemeláttára nyomban elferdíti ugyanazt az idézetet, amelyet el akar „söpörni", anélkül, hogy megértette volna, hogy miről van itt szó!

Először is nem igaz, hogy Engels „előállítja a magábanvaló cáfolatát". Engels kereken és világosan megmondta, hogy ő a *kanti megfoghatatlan* (vagy megismerhetetlen) magábanvalót cá-

folja meg. Csernov úr összekuszálja Engels materialista nézetét a dolgoknak tudatunktól független létezéséről. Másodszor, ha Kant tétele úgy szól, hogy a magábanvaló megismerhetetlen, úgy e tétel *„fordítottja"* ez lesz: a *megismerhetetlen* — magábanvaló, Csernov úr pedig a megismerhetetlent a megnemismerttel *cserélte fel,* nem adva magának számot arról, hogy ezzel a felcseréléssel megint csak összezavarta és meghamisította Engels materialista nézetét!

V. Csernov urat azok a reakciós hivatalos filozófusok, kiket vezetőiül választott, annyira megzavarták, hogy handabandázni és kiabálni kezdett Engels ellen, holott az idézett példából *egy betűt sem* értett meg. Próbáljuk megmagyarázni a machizmus képviselőjének, hogy miről van itt szó.

Engels kereken és világosan megmondja, hogy ő egyidejűleg érvel Hume ellen is és Kant ellen is. De Hume-nál szó sincs semmiféle „megismerhetetlen magukbanvaló dolgokról". Mi a közös a két filozófusnál? Az, hogy *elvileg elhatárolják* a „jelenséget" attól, ami megjelenik, az érzetet attól, amit érzékelünk, a nekünk való dolgot a „magábanvaló dolog"-tól; Hume azonban tudni se akar a „magábanvalóról", filozófiai szempontból ennek még a gondolatát is megengedhetetlennek tartja (a humeisták és kantisták kifejezését használva), „metafizikának" tekinti; Kant viszont elismeri a „magábanvaló dolog" létezését, de kijelenti, hogy az „megismerhetetlen", elvileg különbözik a jelenségtől, egy elvileg más területhez, a tudás számára hozzáférhetetlen, de a hit előtt nyitva álló „túlvilág" (Jenseits) területéhez tartozik.

Mi a lényege Engels ellenvetésének? Tegnap még nem tudtuk, hogy a kőszénkátrányban alizarin van. Ma ezt megtudtuk. Kérdés, volt-e tegnap alizarin a kőszénkátrányban?

Természetesen volt. Ha kételkednénk ebben, ez annyit jelentene, hogy gúnyt űzünk a jelenkori természettudományból.

De ha volt, akkor ebből három fontos ismeretelméleti (gnoszeológiai) következtetést vonhatunk le:

1. A dolgok tudatunktól, érzéklésünktől függetlenül, rajtunk kívül léteznek, mivel kétségtelen, hogy az alizarin tegnap létezett a kőszénkátrányban és éppoly kétségtelen, hogy tegnap semmit sem tudtunk erről a létezésről, nem volt érzetünk erről az alizarinról.

2. Semmi néven nevezendő elvi különbség sincs és nem is

lehet a jelenség és a magábanvaló között. A különbség csak a között van, amit megismertünk, és a között, amit még nem ismertünk meg, azok a filozófiai kieszelések pedig, hogy a magábanvaló a jelenségek „túlvilágában" van (Kant), vagy, hogy el lehet és el kell határolnunk magunkat holmi filozófiai válaszfallal attól a kérdéstől, amely az egyik vagy másik részében még meg nem ismert, de rajtunk kívül létező világra vonatkozik (Hume) — mindez merő badarság, Schrulle, csűrés-csavarás, kiagyalás.

3. Az ismeretelméletben éppúgy, mint a tudomány minden más terén dialektikusan kell elmélkedni, vagyis nem szabad feltételezni, hogy megismerésünk kész és változhatatlan, hanem meg kell vizsgálni, mimódon keletkezik a *nemtudásból tudás*, mimódon lesz a nem teljes, nem pontos tudásból teljesebb és pontosabb tudás.

Ha egyszer arra az álláspontra helyezkedtünk, hogy az emberi megismerés a nemtudásból fejlődik, akkor látni fogjuk, hogy milliónyi éppen olyan egyszerű példa, mint amilyen az alizarin felfedezése a kőszénkátrányban, hogy a tudomány és technika történetéből, az összességnek és minden egyes embernek mindennapos életéből vett milliónyi megfigyelés azt mutatja az embernek, hogy a „magukban való dolgok" „nekünk való dolgokká" változnak át, hogy „jelenségek" keletkeznek, amikor érzékszerveinket kívülről valamely tárgy részéről inger éri, — hogy a „jelenségek" eltűnnek, amikor valamely akadály lehetetlenné teszi, hogy egy tárgy, melyről tudjuk, hogy létezik, érzékszerveinkre hasson. Ebből az az egyedüli és elkerülhetetlen következtetés vonható le — melyet az eleven emberi gyakorlatban mindenki levon s amelyet a materializmus tudatosan megtesz ismeretelmélete alapjává, — hogy rajtunk kívül és tőlünk függetlenül léteznek tárgyak, dolgok, testek, hogy érzeteink a külső világ képei. Mach fordított elmélete (a testek — érzetkomplexumok) szánalmas idealista badarság. Csernov úr pedig Engels „boncolásával" megint megmutatta vorosilovi képességeit: Engels egyszerű példája „furcsának és naívnak" tűnt fel előtte! Filozófiának ő csak a „tudós" kiagyalásokat tartja, mert nem képes megkülönböztetni a professzori eklekticizmust a következetes materialista ismeretelmélettől.

Csernov úr további elmefuttatásait elemezni lehetetlen és nem

is érdemes: mindez szintén csak nagyképű sületlenség (mint például az az állítás, hogy a materialisták az atomot magábanvaló dolognak tekintik!) Csak a tárgyunkra vonatkozó (s úgy látszik, egyeseket megzavaró) vélekedését említjük meg Marxról, aki állítólag különbözik Engelstől. Marx *második* Feuerbach-téziséről s a „Diesseitigkeit" szó plechánovi fordításáról van szó.

A második tézis így szól:

> „Az a kérdés, vajjon az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg — nem az elmélet kérdése, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. A gyakorlattól elszigetelődött gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folyó vita merőben szkolasztikus kérdés".

Plechánov ehelyett hogy: „bebizonyítani a gondolkodás evilágiságát" (szószerinti fordítás) ezt írja: bebizonyítani, hogy a gondolkodás „nem áll meg a jelenségeken innen". És V. Csernov úr nagy hűhót csap:

> „az Engels és Marx közötti ellentétet felettébb egyszerű módon küszöbölték ki", „kiderül, hogy Marx, Engelshez hasonlóan állítólag a magukbanvaló dolgok megismerhetőségét és a gondolkodás túlvilágiságát állította" (id. mű, 34. old., jegyzet).

Mihez kezdjünk ezzel a Vorosilovval, akinek minden mondata egyre növeli a feneketlen zűrzavart?! Nem tudni azt, hogy minden materialista elismeri a magukbanvaló dolgok megismerhetőségét, ezt, Viktor Csernov úr, tudatlanságnak nevezik. Ez igenis tudatlanság vagy határtalan lomposság, ha ön átugorja a tézisnek mindjárt *az első* mondatát, nem gondolva meg, hogy a gondolkodás „tárgyi igazsága" (gegenständliche Wahrheit) *nem jelent egyebet*, mint a tárgyak (= magukbanvaló dolgok) *létezését*, melyeket a gondolkodás *hűen* tükröz vissza. Tudatlanság, Viktor Csernov úr, ha ön azt állítja, hogy a plechánovi körülírásból (Plechánov körülírást adott, nem fordítást) az „következik", hogy Marx a gondolkodás *túlvilágiságát* védelmezi. Mert „a jelenségeken innen" csak a hume-isták és kantisták állítják meg az emberi gondolkodást. Valamennyi materialista

számára — beleértve a XVII. század materialistáit is, akiket Berkeley püspök kiirtott (lásd a Bevezetést) — a „jelenségek" „nekünk való dolgok" vagy a „magukban vett tárgyak" *másolatai*. Plechánov szabad körülírása természetesen nem kötelező azokra nézve, akik magát Marxot akarják ismerni, de feltétlenül mindenkire kötelező, hogy Marx elmélkedésének mélyére hatoljon, nem pedig Vorosilov módjára handabandázzon.

Figyelemreméltó, hogy amikor magukat szocialistáknak nevező emberek közt akadnak, akik nem akarnak vagy nem képesek Marx „téziseinek" mélyére hatolni, ugyanakkor akadnak néha polgári írók, szakfilozófusok, akik nagyobb lelkiismeretességről tesznek tanúságot. Ismerek egy ilyen írót, aki Feuerbach filozófiájának tanulmányozásával kapcsolatban Marx „téziseit" elemzés alá vette. Ez az író Albert Lévy, aki Feuerbachról írt könyvének második részében, a harmadik fejezetben, Feuerbachnak Marxra gyakorolt hatását vizsgálja.* Mellőzzük azt a kérdést, hogy mindenütt helyesen értelmezi-e Lévy Feuerbachot, s azt is, hogyan bírálja a szokásos polgári szempontból Marxot; csak arra szorítkozunk, hogy Albert Lévynek Marx híres „tézisei" filozófiai tartalmáról való véleményét idézzük. Az első tézisről A. Lévy ezt mondja:

> „Marx egyfelől az egész eddigi materializmussal és Feuerbachhal együtt elismeri, hogy a dolgokról való képzeteinknek rajtunk kívül létező valóságos és megkülönböztethető (önálló, distincts) tárgyak felelnek meg"...

Az olvasó láthatja, hogy Albert Lévy nyomban világosan megértette nemcsak a marxista, hanem *mindennemű* materializmusnak, *„az egész eddigi materializmusnak"* álláspontját, mely elismeri, hogy rajtunk kívül valóságos tárgyak léteznek, s képzeteink e tárgyaknak „felelnek meg". Ezt az elemi igazságot, amely általában az *egész* materializmusra vonatkozik, csak az oroszországi machisták nem ismerik.

Lévy folytatja:

> „...Másfelől Marx sajnálkozását fejezi ki afölött, hogy a materializmus az aktív erők" (vagyis az emberi

* *Albert Lévy:* La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande. Paris 1904. 249—338. oldal: Feuerbach hatása Marxra; 290—298. oldal: a „tézisek" elemzése.

gyakorlat) „jelentőségének értékelését az idealizmusnak engedte át. Marx szerint ezeket az aktív erőket ki kell ragadni az idealizmus kezéből, hogy beillesszék a materialista rendszerbe; de természetesen ezeknek az aktív erőknek azt a valóságos és érzéki jelleget kell adni, amelyet az idealizmus nem adhatott nekik. Marx gondolata tehát a következő: mintahogy képzeteinknek rajtunk kívül levő reális tárgyak felelnek meg, ugyanúgy fenomenális tevékenységünknek rajtunk kívül álló valóságos tevékenység, a dolgok tevékenysége felel meg; ebben az értelemben az emberiség nem csupán elméleti megismerés révén vesz részt az abszolútban, hanem gyakorlati tevékenység útján is, s ilymódon az egész emberi tevékenység olyan méltósághoz, olyan fennköltséghez jut, hogy egysorban haladhat az elmélettel: a forradalmi tevékenység (activité) ettől fogva metafizikai jelentőségre tesz szert . . .“

A. Lévy — professzor. Igazi professzor azonban nem állhatja meg, hogy a materialistákat ne nevezze metafizikusoknak. A professzori idealisták, a hume-isták és kantisták szemében minden materializmus „metafizika“, mert a materializmus a fenomén (jelenség, nekünk való dolog) mögött rajtunk kívül levő realitást lát; ezért A. Lévynek lényegében igaza van, amikor azt mondja, hogy Marx szerint az emberiség „fenomenális cselekvésének“ a „dolgok cselekvése“ felel meg, vagyis az emberiség gyakorlatának nemcsak fenomenális (a szó hume-i és kanti értelmében), hanem objektív-reális jelentősége is van. A gyakorlat ismérvének, miként ezt alább majd részletesen kimutatjuk (6. §) egymástól teljesen különböző jelentése van Machnál és Marxnál. „Az emberiség résztvesz az abszolútban“ — ez azt jelenti, hogy az ember megismerése az abszolút igazságot tükrözi vissza (lásd alább. 5. §), az emberiség gyakorlata, ellenőrizve képzeteinket, megerősíti bennünk azt, ami megfelel az abszolút igazságnak. A. Lévy folytatja:

„. . . E ponthoz érve, Marx természetesen szemben találja magát a kritika ellenvetéseivel. Elismerte a magukbanvaló dolgok létezését, amelyekhez viszonyítva elméletünk azoknak emberi fordítása; nem térhet ki a szokásos ellenvetés elől: és mi biztosítja a fordítás hűségét? Mi bizonyítja, hogy az emberi gondolat az objektív igazságot adja

nekünk? Erre az ellenvetésre ad Marx választ a második tézisben" (291. old.).

Az olvasó láthatja, hogy A. Lévy egy pillanatig sem kételkedik abban, hogy Marx elismerte a magukbanvaló dolgok létezését!

2. A „TRANSZCENZUS"-RÓL VAGY V. BAZÁROV „FELDOLGOZZA" ENGELST

De ha az orosz machisták, akik marxista számba akarnak menni, diplomatikusan megkerülték Engelsnek *egyik* leghatározottabb és legfélreérthetetlenebb nyilatkozatát, viszont egy *másik* nyilatkozatát egészen Csernov módjára „dolgozták fel". Bármilyen unalmas, bármilyen nehéz feladat elferdített és eltorzított idézetek helyreigazítása, — ez elől a feladat elől nem térhet ki az, aki az orosz machistákról akar beszélni.

Íme, hogyan dolgozta fel Engelst Bazárov.

„A történelmi materializmusról" című cikkében* Engels az angol agnosztikusokról (Hume irányához tartozó filozófusokról) a következőket mondja:

„... Agnosztikusunk elismeri, hogy minden tudásunk azokon a közléseken (Mitteilungen) alapul, amelyeket érzékeink útján kapunk"...

Jegyezzük meg tehát machistáink számára, hogy az agnosztikus (a hume-ista) szintén az *érzetekből* indul ki és nem ismeri el a tudás semmiféle más forrását. Az agnosztikus — ezt vegyék

* „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" angol fordításának bevezetése, amelyet Engels maga fordított németre; „Neue Zeit", XI. évfolyam (1892—1893. 1. szám), 15. és köv. old. Orosz fordítása — ha nem tévedek, az egyetlen — a „Történelmi materializmus" című gyűjteményes kötetben, 162. és köv. old. [A magyar kiadásban — Friedrich Engels: „Hogyan ‚forradalmasítja' Eugen Dühring úr a tudományt." („Anti-Dühring"). Moszkva, Idegennyelvű Irodalmi Kiadó, 1947. Függelék: „Bevezetés" „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" angol kiadásához. (A történelmi materializmusról). — 561. oldal — *Ford.*] A fenti idézet megvan Bazárovnál a „Vázlatok a marxizmus filozófiája *köréből*" 64. oldalán.

tudomásul a „legújabb pozitivizmus" hívei — színtiszta „pozitivista"!

„... Ámde — fűzi hozzá (az agnosztikus), — „honnan tudjuk, hogy érzékeink hű képmásait (Abbilder) adják az általuk észlelt dolgoknak? Továbbá tudomásunkra adja, hogy amidőn a dolgokról és azok tulajdonságairól beszél, akkor valójában nem magukat ezeket a dolgokat és tulajdonságaikat gondolja, melyekről semmi bizonyosat sem tudhat, hanem csak azokat a benyomásokat, amelyeket a dolgok érzékeire gyakoroltak"...

Minő két filozófiai vonalat állít itt Engels egymással szembe? Az egyik vonal — hogy az érzékek a dolgok hű képmását adják nekünk, hogy mi *ezeket a dolgokat magukat* ismerjük, hogy a külső világ hat érzékszerveinkre. Ez materializmus, amellyel az agnosztikus nem ért egyet. És mi az agnosztikus vonalának *lényege*? Az, hogy *nem megy tovább* az érzeteknél, az, hogy *megáll a jelenségeken innen*, nem hajlandó semmi „hiteltérdemlőt" sem látni az érzetek határán túl. *Magukról ezekről a dolgokról* (t. i. a magukban való dolgokról, a „magukban vett tárgyakról", ahogy azok a materialisták mondták, akikkel Berkeley vitatkozott) semmi hiteltérdemlőt sem tudhatunk — így szól az agnosztikus teljesen határozott kijelentése. Szóval a materialista abban a vitában, amelyről Engels beszél, azt állítja, hogy a magukbanvaló dolgok léteznek és megismerhetők. Az agnosztikus azt mondja, hogy a magukbanvaló dolgokra *még csak gondolni sem lehet*, kijelentvén, hogy semmi hiteltérdemlőt sem tudhatunk róluk.

Már most azt kérdezem, miben különbözik az agnosztikusnak Engels által vázolt álláspontja Mach álláspontjától? Talán ebben az „új" szavacskában: „elem"? De hisz tiszta gyerekesség azt hinni, hogy az elnevezés megmásíthatja a filozófiai vonalat, hogy az érzetek, ha „elemeknek" nevezik őket, nem lesznek többé érzetek! Vagy talán abban az „új" eszmében van a különbség, hogy egy és ugyanazon elemek az egyik kapcsolatban fizikait, a másik kapcsolatban pszichikait alkotnak? De hát nem vették-e önök észre, hogy Engels agnosztikusa *szintén* „benyomásokat" tesz „maguknak a dolgoknak" helyébe? Az agnosztikus tehát *lényegében* szintén megkülönböztet fizikai és pszichikai „benyomásokat"! A különbség megint csak *kizárólag* az elnevezésben van. Amikor

Mach azt mondja: a testek *nem egyebek* érzetkomplexumoknál, akkor Mach — berkeleyista. Amikor Mach „helyreigazítja magát", mondván: az „elemek" (érzetek) az egyik kapcsolatban lehetnek fizikaiak, a másikban pszichikaiak, akkor Mach agnosztikus, hume-ista. Mach filozófiájában nem lépi át e két *vonal* kereteit, s a legnagyobb naivitás kell ahhoz, hogy valaki hitelt adjon az ilyen zavarosfejű ember szavának, mikor azt állítja, hogy ő valóban „túlhaladta" a materializmust is, az idealizmust is.

Engels fejtegetéseiben szándékosan nem említ neveket, mert nem a hume-izmus egyes képviselőit kritizálja (a hivatásos filozófusok nagyon hajlamosak arra, hogy eredeti rendszereknek nevezzenek parányi változtatásokat, amelyeket egyikük vagy másikuk a terminológiába vagy az érvelésbe belevitt) —, hanem a hume-izmus *egész* vonalát. Engels nem részleteket bírál, hanem a lényeget, azt az alapvető kérdést vizsgálja, amelyben *minden* hume-ista *eltér* a materializmustól, s ezért Engels kritikája egyaránt vonatkozik Millre is, Huxleyre is, Machra is. Akár azt mondjuk, J. St. Mill szerint, hogy az anyag az érzetek állandó lehetősége, akár azt, hogy az anyag (E. Mach szerint) az „elemek" vagyis érzetek többé-kevésbbé maradandó komplexumai, — mindkét esetben az agnoszticizmus vagy hume-izmus *határán belül* maradtunk; Engels fejtegetései az agnoszticizmusról mindkét szempontot, helyesebben, mindkét fogalmazást *felölelik;* az agnosztikus nem megy túl az érzeteken, kijelentve, hogy nem lehet semmi biztosat tudnia forrásukról vagy eredetijükről stb. S ha Mach nagy fontosságot tulajdonít annak, hogy az említett kérdésben eltér Milltől, úgy ez éppen azért van, mert Machra is illik az a szó, mellyel Engels a nyilvános rendes tanárokat jellemezte: Flohknacker — bolhákat fogdosnak önök, uraim, amikor parányi kigazításokat végeznek és az elnevezéseket váltogatják, ahelyett, hogy otthagynák az alapvető felemás álláspontot!

Hogyan cáfolja meg a materialista Engels — a cikk elején Engels nyiltan és határozottan szembeállítja a maga materializmusát az agnoszticizmussal — a felhozott érveket?

„... Ez mindenesetre — mondja Engels — olyan felfogásmód, amelyet, úgy látszik, nehéz merő érveléssel megcáfolni. De az emberek, mielőtt érveltek, cselekedtek. ‚Kezdetben volt a tett!' És az emberi tett már sokkal előbb megoldotta a nehézséget, semmint az emberi okoskodás kitalálta.

The proof of the pudding is in the eating (a pudding próbája az, hogy megeszik). Abban a pillanatban, amikor ezeket a dolgokat észlelt tulajdonságaiknak megfelelően saját céljainkra felhasználjuk, ugyanebben a pillanatban érzéki észleleteink helyességét vagy helytelenségét máris csalhatatlan próbának vetjük alá. Ha ezek az észleletek helytelenek voltak, akkor a dolgok felhasználhatóságára vonatkozó ítéletünknek szintén helytelennek kell lennie és a dolgok felhasználására irányuló kísérletünknek kudarccal kell végződnie. De ha célunkat elérjük, ha azt látjuk, hogy a dolog megfelel róla alkotott képzeletünknek, vagyis azt a szolgálatot teljesíti, amire felhasználtuk, akkor ez határozott bizonyítéka annak, hogy e határokon belül észleleteink a dologról és annak tulajdonságairól a rajtunk kívül fennálló valósággal megegyeznek . . ."

Itt tehát a materialista elmélet, az az elmélet, amely szerint a tárgyakat a gondolat visszatükrözi, a legteljesebb világossággal van kifejtve: rajtunk kívül dolgok léteznek. Észleleteink és képzeteink a dolgok képmásai. A gyakorlat ellenőrzi ezeket a képmásokat, a gyakorlat választja el a hű képmásokat a hamisaktól. De hallgassuk csak Engelst még egy kicsit (Bazárov itt abbahagyja az idézést Engelsből vagy Plechánovból, mert úgy látszik, feleslegesnek tartja, hogy magával Engelsszel tisztázza a kérdést).

„. . . Ha ellenben azt látjuk, hogy baklövést követtünk el, úgy többnyire nem sok időbe telik, míg annak okát felfedezzük; látni fogjuk, hogy a kísérletünk alapjául szolgáló észlelet vagy maga volt hiányos és felületes, vagy hogy más észleletek eredményeivel a tényállás által nem indokolt módon hoztuk kapcsolatba" (a ‚Történelmi materializmus'-ban közölt orosz fordítás helytelen). „Amíg érzékeinket helyesen műveljük ki és helyesen használjuk és eljárásmódunkat szabályszerűen szerzett és értékesített észleletek által megszabott korlátok között tartjuk, addig azt fogjuk tapasztalni, hogy cselekvéseink sikerei bizonyítékát szolgáltatják annak, hogy észleleteink megegyeznek (Übereinstimmung) az észlelt dolgok tárgyi (gegenständlich) természetével. Mindezideig nem ismerünk egyetlen esetet sem, mikor arra a következtetésre kellett volna jutnunk, hogy tudományosan ellenőrzött érzéki

észleleteink a külső világról olyan képzeteket hoztak létre agyunkban, amelyek természetüket tekintve eltérnek a valóságtól, vagy hogy a külső világ és a róla való érzéki észleleteink között eredendő összeférhetetlenség áll fenn.

De most jön az újkantista agnosztikus és azt mondja"...

Az újkantisták érveinek elemzését máskorra hagyjuk. Megjegyezzük, hogy annak, aki csak parányit is ismeri a kérdést, sőt bárkinek, aki figyelmesen olvassa Engelst, meg kell értenie, hogy Engels itt ugyanazt a materializmust fejti ki, amely ellen valamennyi machista mindenütt és mindig hadakozik. S most azután tessék megnézni, hogy Bazárov miféle módszerekkel dolgozza fel Engelst.

„Itt Engels — írja Bazárov a fentebb megjelölt idézetrésszel kapcsolatban — csakugyan a kanti idealizmus ellen lép fel"...

Nem igaz. Bazárov összezavarja a dolgot. Abban a töredékben, amelyet Bazárov idéz, s amelyet mi teljesebben közöltünk, *egyetlenegy betű sincs, sem* a kantizmusról, *sem* az idealizmusról. Ha Bazárov tényleg elolvasta volna Engels egész cikkét, úgy látnia kellett volna, hogy Engelsnél a kantizmusról s Kant egész vonaláról *csak a következő* bekezdésben van szó, ott, ahol félbeszakítottuk az idézetet. S ha Bazárov figyelmesen elolvasta és átgondolta volna azt a töredéket, amelyet ő maga idéz, úgy meg kellett volna látnia, hogy az agnosztikusnak Engels által itt megcáfolt érveiben *nyoma sincs* sem idealizmusnak, sem kantizmusnak, mert az idealizmus csak ott kezdődik, ahol a filozófus azt mondja, hogy a dolgok nem egyebek mint a mi érzeteink; a kantizmus pedig ott kezdődik, ahol a filozófus azt mondja: a magábanvaló dolog létezik, de megismerhetetlen. Bazárov összekeverte a kantizmust a hume-izmussal, mégpedig azért keverte össze, mert maga is, mint a machista szektához tartozó fél-berkelevista, fél-hume-ista, nem érti (miként ezt alább részletesen megmutatjuk), hogy mi a különbség a kantizmus hume-ista és materialista ellenzése közt.

„... De sajnos! — folytatja Bazárov — Engels érvelése éppen annyira irányul a plechánovi filozófia ellen, mint a

kanti filozófia ellen. A Plechánov-Ortodox-iskola, ahogy ezt már Bogdánov megjegyezte, végzetesen félreértette a tudat fogalmát. Plechánov — mint minden idealista — azt hiszi, hogy minden érzékileg adott, vagyis minden, ami tudatunkba juthat — ‚szubjektív', hogy aki csak a ténylegesen adottból indul ki, az szolipszista, hogy a valóságos lét csakis minden közvetlenül adottnak határán túl lelhető fel" . . .

Ez teljesen úgy hangzik, mintha Csernov mondaná, aki azt akarta elhitetni, hogy Liebknecht igazi orosz narodnyik volt! Ha Plechánov idealista, aki eltért Engelstől, akkor miért nem materialista ön, aki állítólag Engels híve? Hiszen ez csak szánalmas szemfényvesztés, Bazárov elvtárs! Ezzel a machista szavacskával: *„közvetlenül adott"* — ön csak az agnoszticizmus, az idealizmus és a materializmus közötti különbséget kezdi összezavarni. Értse meg, hogy a „közvetlenül adott", a „ténylegesen adott" nem egyéb mint a machisták, az immanensek és egyéb filozófiai reakciósok zagyvasága, álarcos komédia, ahol az agnosztikus (Machnál pedig olykor az idealista is) materialista jelmezt ölt magára. A materialista szerint a külső világ az, ami „ténylegesen adott", érzeteink pedig annak képmásai. Az idealista szerint az érzet az, ami „ténylegesen adott", a külső világot pedig „érzetkomplexumnak" nyilvánítja. Az agnosztikus szerint szintén az érzet az, ami „közvetlenül adott", de az agnosztikus *nem megy tovább* sem a külső világ valóságának materialista elismeréséig, sem a világnak érzeteinkkel való idealista azonosításáig. Ezért az ön kifejezése: „a valóságos lét (Plechánov szerint) csak *a közvetlenül adott* határán túl lelhető fel", értelmetlenség, amely elkerülhetetlenül következik az ön machista álláspontjából. Önnek joga van bármilyen álláspontot, beleértve a machistát is, elfogadni, de ahhoz nincs joga, hogy elferdítse Engelst, ha már beszél róla. Már pedig Engels szavaiból napnál világosabban látható, hogy a materialista szerint a valóságos lét az ember „érzéki észleleteinek", benyomásainak és képzeteinek *határán túl* van, viszont az agnosztikus szerint lehetetlen átlépni az észleletek határát. Bazárov elhitte Machnak, Avenariusnak és Schuppenak, hogy a „közvetlenül" (vagy tényleg) adott az észlelő Én-t és az észlelt környezetet a hirhedt „feloldhatatlan" koordinációban egyesíti, és azután úgy, hogy az olvasó észre ne vegye, a materialista Engels nyakába akarja varrni ezt a sületlenséget!

„... A fenti Engels-idézetet mintha szándékosan azért írta volna szerzője, hogy a legnépszerűbb és legközérthetőbb formában eloszlassa ezt az idealista félreértést..."

Nem hiába járt Bazárov Avenarius iskolájába! Tovább folytatja Avenarius szemfényvesztését: az idealizmus elleni harc látszata alatt (holott Engelsnél idealizmusról egyáltalán szó sincs) alattomban becsempészi az *idealista* „koordinációt". Nem rossz, Bazárov elvtárs!

„...Az agnosztikus azt kérdi: honnan tudjuk, hogy szubjektív érzéseink helyes képet adnak nekünk a dolgokról?..."

Összezavarja a dolgokat, Bazárov elvtárs! Engels maga nem mond és még ellenségének, az agnosztikusnak sem tulajdonít ilyen badarságot: *„szubjektív"* érzések. Másmilyen érzések, mint emberi vagyis „szubjektív" érzések — hiszen mi az ember s nem valami erdei manó szempontjából vizsgáljuk a kérdést — nincsenek. Ön megint machizmust kezd Engels szavaiba belemagyarázni: az agnosztikus, mondja ön, az érzéseket, pontosabban az érzeteket *csak* szubjektíveknek tartja (az agnosztikus ezt *nem* teszi!), én viszont Avenariusszal együtt a tárgyat és az alanyt feloldhatatlan kapcsolatban „koordináltam". Nem rossz, Bazárov elvtárs!

„...De mit neveznek önök ‚helyesnek'? — veti ellen Engels. — Helyes az, amit gyakorlatunk megerősít; következésképpen érzéki észleleteink, amennyiben a tapasztalat megerősíti azokat, nem ‚szubjektívek', vagyis nem önkényesek vagy illuzóriusok, hanem helyesek, valóságosak mint olyanok..."

Ön összezavarja a dolgokat, Bazárov elvtárs! Azt a kérdést, hogy érzeteinken, észleleteinken, képzeteinken kívüli dolgok léteznek-e, ön felcserélte azzal a kérdéssel, hogy mik az ismérvei „magukról ezekről" a dolgokról való képzeteink helyességének, vagy pontosabban: ön az első kérdést a másodikkal *eltakarja*. Engels pedig egyenesen és világosan megmondja, hogy őt az agnosztikustól nemcsak az választja el, hogy az agnosztikus kételkedik a visszatükröződések helyességében, de az agnosztikusnak abban való kételkedése is, hogy lehet-e *magukról a dolgokról*

beszélni, lehet-e „hitelt érdemlően" tudni a létezésükről. Miért volt szüksége Bazárovnak erre a hamis keverésre? Azért, hogy elhomályosítsa, összezavarja a materializmus számára (és Engels mint materialista számára) *alapvető* kérdést, hogy a dolgok tudatunkon kívül léteznek és érzékszerveinkre gyakorolt hatásukkal érzeteket idéznek elő. Nem lehet materialista az, aki nem igenlően dönti el ezt a kérdést, de a materialisták között különböző nézetek lehetnek arról, hogy mi az érzékek révén nyert képmások helyességének kritériuma.

És megint csak összezavarja a dolgokat Bazárov, amikor az agnosztikussal vitázó Engelsnek azt az értelmetlen és tudatlan formulázást tulajdonítja, hogy érzéki észleleteinket a „tapasztalat" erősíti meg. Engels ezt a szót *itt* nem használta és nem használhatta, mert Engels *tudta*, hogy a tapasztalatra hivatkozik az idealista Berkeley is, az agnosztikus Hume is, a materialista Diderot is.

> „... Azokon a határokon belül, amelyeken belül a gyakorlatban a dolgokkal érintkezésbe kerülünk, *a dolgokról és sajátságaikról való képzetek egybeesnek a rajtunk kívül létező valósággal.* ‚Egybeesni' — ez kissé nem az, mint ‚hieroglifnek' lenni. Egybeesnek — ez azt jelenti, hogy: az adott határokon belül az érzéki képzet *éppen maga*" (a kiemelés Bazárovtól származik) „a rajtunk kívül létező valóság..."

A vég koronázza a sikert! Engelst feldolgozták à la Mach, megsütötték és machista mártásban tálalták fel. Csak aztán meg ne ártson a mi mélyen tisztelt szakácsainknak.

„Az érzéki képzet *éppen maga* a rajtunk kívül létező valóság"!! Ez *éppen maga* a machizmusnak az az alapvető badarsága, alapvető zagyvasága és fonáksága, amelyből ennek a filozófiának minden egyéb zagyvasága fakadt s amiért Machot és Avenariust a megátalkodott reakciósok és a papi maszlag prédikálói, az immanensek homlokon csókolják. Akárhogy csűrte-csavarta V. Bazárov, akárhogy ravaszkodott, akárhogy diplomatizált, kényes pontokat megkerülve, végül mégis csak elszólta magát és kimutatta a maga egész machista természetét! Ezt mondani: „az érzéki képzet *éppen maga* a rajtunk kívül létező valóság" — annyit jelent, mint visszatérni a „koordináció" ködébe rejtőző hume-izmushoz, sőt berkeleyizmushoz. Ez idealista hazugság, vagy az agnosz-

tikus köntörfalazása, Bazárov elvtárs, mert az érzéki képzet *nem* a rajtunk kívül létező valóság, hanem csak *képmása* ennek a valóságnak. Ön bele akar kapaszkodni az *„egybeesni"* * szó kétértelműségébe? Ön el akarja hitetni a járatlan olvasóval, hogy „egybeesni" itt annyit jelent mint „azonosnak lenni", nem pedig „megfelelni"?! Ez azonban nem jelent egyebet mint azt, hogy ön Engels meghamisítását Mach képére egy idézet értelmének elferdítése segélyével hajtja végre.

A német eredetiben a „stimmen mit" szavakat találjuk, vagyis: megfelelnek, összhangban vannak — ez utóbbi fordítás betűszerinti, mert Stimme annyi mint hang. A „stimmen mit" kifejezés *semmiképp sem* jelentheti azt, hogy: *egybeesni* abban az értelemben, hogy „azonosnak *lenni*". De még a németül nem tudó olvasó szemében is, ha némi figyelemmel olvassa Engelst, tökéletesen világos, lehetetlen, hogy ne legyen világos, hogy Engels folyvást, egész fejtegetésének folyamán az „érzéki képzetet" a rajtunk kívül létező valóság *képmásaként* (Abbild) kezeli, s hogy, következésképen, az „egybeesni" szót kizárólag a megfelelés, összehangzás stb. értelmében szabad használni. Engelsnek azt a gondolatot tulajdonítani, hogy az „érzéki képzet *éppen maga* a rajtunk kívül létező valóság", ez a machista ferdítésnek, az agnoszticizmus és idealizmus materialista cégér alatt való becsempészésének olyan gyöngye, amellyel Bazárov minden rekordot felülmult.

Kérdem, hogyan állíthatják emberek, akiknek nem ment el az eszük, ép elmével és emlékezetük birtokában, hogy „az érzéki képzet (bármely határon belül is, ez közömbös) éppen maga a rajtunk kívül létező valóság"? A Föld rajtunk kívül létező valóság. Se nem „eshetik egybe" (az „azonosnak lenni" értelemben) érzéki képzetünkkel, se nem lehet vele feloldhatatlan koordinációban, se nem lehet „elemek komplexuma", amelyek más kapcsolatban azonosak az érzékléssel, mivel a Föld létezett akkor is, amikor sem ember nem volt, sem érzékszervek nem voltak, sem olyan magasabb szervezettségű anyag nem volt, amelynél a legcsekélyebb mértékben is észrevehető az a tulajdonság, hogy érzetei vannak.

Ez az éppen, hogy a „koordinációról", az „introjekcióról"

* egybeesni — oroszul: szovpadaty. — *Ford.*

az újonnan felfedezett világelemekről szóló kiagyalt elméletek, amelyeket az első fejezetben tárgyaltunk, csak arra szolgálnak, hogy ennek az állításnak teljes idealista badarságát leplezzék. Bazárov akaratlanul és vigyázatlanul odavetett formulázása kitűnő, mert élesen feltárja azt a kiáltó badarságot, amelyet különben egy rakás tudálékos, áltudományos, professzoros lim-lom alól kell kiásni.

Dícséret illeti meg önt, Bazárov elvtárs! Szobrot állítunk önnek még életében: az oszlop egyik oldalára odavéssük az ön nyilatkozatát, s a másik oldalára ezt a feliratot: annak az orosz machistának, aki az orosz marxisták közül eltemette a machizmust.

Arról a két pontról, melyet Bazárov a közölt idézetben érintett, vagyis arról, hogy mikép fogják fel a gyakorlat kritériumát az agnosztikusok (beleértve a machistákat is) és mikép fogják fel a materialisták, és arról, hogy mi a különbség a visszatükrözés (vagy képmás) elmélete és a szimbólumok (vagy hieroglifek) elmélete közt, külön fogunk beszélni. Most egy kicsit még tovább idézünk Bazárovból:

> „... És mi van ezeken a határokon túl? Erről Engels egy szót sem mond. Sehol sem árulja el azt a kívánságát, hogy véghez vigye azt a ‚transzcenzust', azt a túllépést az érzékileg megadott világ határain túl, mely a plechánovi ismeretelmélet alapjául szolgál" ...

Miféle „ezeken" a határokon túl? Mach és Avenarius ama „koordinációjának" határain túl, mely állítólag feloldhatatlanul egybeolvasztja az Én-t és a környezetet, az alanyt és a tárgyat? A Bazárov által felvetett kérdésnek semmi értelme sincs. Ha a kérdést emberi módon tette volna fel, akkor világosan látta volna, hogy a külső világ van az ember érzeteinek, észleleteinek, képzeteinek „határain túl". De a „transzcenzus" szavacska megint csak leleplezi Bazárovot. Ez sajátlagosan kanti és hume-i csodabogár, elvi határvonal meghúzása a *jelenség* és a *magábanvaló* dolog között. A jelenségtől, vagy, ha úgy tetszik, érzetünktől, észleletünktől stb. az észleletünkön kívül létező dologhoz átmenni — ez *transzcenzus*, mondja Kant, s ezt a transzcenzust megengedhetjük a hitnek, de nem a tudásnak. A transzcenzus egyáltalán megengedhetetlen, veti ellen Hume. És a kantisták, úgyszintén a hume-isták, a materialistákat *transzcendentális*

realistáknak, „metafizikusoknak" nevezik, akik az egyik területről egy másik, elvileg különböző területre jogtalanul *mennek át* (transzcenzus a latinban átmenetet jelent). A modern filozófia-professzoroknál, akik Kant és Hume reakciós vonalát követik (vegyük például a Vorosilov-Csernov által felsorolt neveket) számtalanszor olvashatjuk a „metafizikaiság", a „transzcenzus" vádját, melyet ezerféle változatban emelnek a materializmus ellen. Bazárov a szavacskát is, a gondolatmenetet is átvette a reakciós filozófusoktól és tromful játsza ki a „legújabb pozitivizmus" nevében! Az egész dolog lényege pedig az, hogy a „transzcenzus", vagyis a jelenség és a magábanvaló közti *elvi* határvonal eszméje az agnosztikusok (közöttük a hume-isták és kantisták) és az idealisták badar eszméje. Ezt már megvilágítottuk Engelsnek az alizarinról felhozott példáján és még meg fogjuk világítani Feuerbach és J. Dietzgen szavaival is. De előbb végezzünk Engels bazárovi „feldolgozásával":

> „... Engels az ‚Anti-Dühring' egy helyén azt mondja, hogy az érzéki világon kívüli ‚lét' — ‚offene Frage', vagyis olyan kérdés, amelynek eldöntésére, sőt felvetésére sincs semmiféle adatunk..."

Ezt az érvet Bazárov Friedrich Adler, német machista nyomán ismétli. S ez az utóbbi példa talán még rosszabb, mint az az „érzéki képzet", amely „éppen maga a rajtunk kívül létező valóság". Az „Anti-Dühring" 31. oldalán (az 5. német kiadásban) Engels ezt mondja:

> „A világ egysége nem létében van, noha léte egységének előfeltétele, mert hiszen előbb *lennie* kell, mielőtt *egységes* lehet. A lét különben is nyilt kérdés (offene Frage) attól a határtól kezdve, ahol látókörünk (Gesichtskreis) véget ér. A világ valóságos egysége anyagiságában van és ezt nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány hosszú és fáradalmas fejlődése bizonyítja"...

Érdemes megnézni szakácsunknak ezt az újabb pástétomát: Engels olyan létről beszél, amely túl van azon a határon, ahol látókörünk végződik, vagyis például a Mars-lakók létéről stb. Világos, hogy az ilyen lét tényleg nyilt kérdés. Bazárov ellen-

ben, mintegy szándékosan mellőzve a teljes idézetet, úgy adja vissza Engels szavait, mintha az *„érzéki világon kívüli lét"* volna nyilt kérdés! Ez az értelmetlenség netovábbja, s itt Engels nyakába varrják azoknak a filozófia-professzoroknak a nézeteit, akiknek szavait Bazárov készpénznek szokta venni, s akiket Dietzgen joggal nevezett a csuhások vagy a fideizmus diplomás lakájainak. Valóban, a fideizmus határozottan állítja, hogy az *„érzéki világon kívül"* létezik valami. A materialisták, a természettudománnyal egyetértően, ezt kereken elvetik. Közbül vannak azok a professzorok, kantisták, hume-isták (köztük a machisták is) stb., akik „az igazságot a materializmuson és idealizmuson kívül találták meg" és akik „kibékítenek", mondván: hiszen ez nyilt kérdés. Ha Engels valaha ilyesmit mondott volna, akkor szégyen és gyalázat volna, ha marxistának neveznénk magunkat.

De elég! Féloldalnyi Bazárov-idézet akkora gombolyagja a zagyvaságnak, hogy kénytelenek vagyunk a mondottakkal beérni, nem követve tovább nyomon a machista gondolat minden ingadozását.

3. L. FEUERBACH ÉS J. DIETZGEN A MAGÁBANVALÓ DOLOGRÓL

Hogy megmutassuk, mennyire ostobák a mi machistáink, midőn azt állítják, hogy Marx és Engels materialista létükre tagadták a magukbanvaló dolgok (vagyis az érzeteinken, képzeteinken stb. kívüli dolgok) létezését és megismerhetőségét és valami elvi határvonalat ismertek el a jelenség és a magábanvaló dolog között, még néhány helyet fogunk idézni Feuerbachból. Machistáink minden baja onnan ered, hogy a reakciós professzorok kijelentései alapján kezdtek beszélni a dialektikus materializmusról, holott *sem* a dialektikát, *sem* a materializmust nem ismerik.

> „A modern filozófiai spiritualizmus — mondja L. Feuerbach —, amely idealizmusnak nevezi magát, azt a szerinte megsemmisítő szemrehányást teszi a materializmusnak, hogy a materializmus dogmatizmus, vagyis, hogy az érzéki (sinnlichen) világból, mint valami kétségtelen (ausgemacht), objektív igazságból indul ki, azt magábanvaló (an sich), vagyis nélkülünk létező világnak tételezi fel,

holott pedig a világ csak a szellem terméke" (Sämtliche Werke Bd. X. 1866, S. 185.).

Ez elég világos, nemde? A magábanvaló világ *nélkülünk* létezik. Ez Feuerbach materializmusa, amely, mint ahogy a XVII. század materializmusa, amely ellen Berkeley püspök hadakozott, abban állt, hogy elismerte a tudatunkon kívül létező, „magukbanvaló tárgyakat". Feuerbach „an sich"-je (magában véve, vagy „magábanvaló") homlokegyenest ellenkezője Kant „an sich"-jének: emlékezzünk a fentebb közölt idézetre Feuerbachból, aki Kantot azzal vádolja, hogy nála a „magábanvaló" „valóság nélküli absztrakció". Feuerbach szerint a „magábanvaló dolog": „valósággal bíró absztrakció", vagyis a rajtunk kívül levő világ, amely teljesen megismerhető s elvileg semmiben sem különbözik a „jelenségtől".

Feuerbach nagyon szellemesen és szemléltetően magyarázza meg, hogy micsoda ostobaság valami „transzcenzust" feltételezni a jelenségek világából a magábanvaló világba, valami áthághatatlan szakadékot, melyet a papok teremtettek meg s a filozófia-professzorok átvettek tőlük. Itt közlöm egyik idevágó fejtegetését:

> „A képzelet alkotásai persze szintén a természet alkotásai, mert a képzelő erő, miként minden más emberi erő, végeredményben (zuletzt), alapjában és eredete szerint természeti erő, ugyanakkor azonban az ember a naptól, a holdtól és a csillagoktól, kövektől, állatoktól és növényektől, röviden, mindazon lényektől (Wesen) különböző lény, melyeket ebben a közös névben foglal össze: természet és következésképpen az embernek a napról, holdról és csillagokról és egyéb természeti lényekről (Naturwesen) alkotott képei (Bilder), bár e képek természeti alkotások, mégis *más* alkotások, mint a nekik megfelelő tárgyak a természetben" (Werke, Bd. VII, Stuttg. 1903, S. 516.).

Képzeteink tárgyai különböznek képzeteinktől, a magábanvaló dolog különbözik a nekünk való dologtól, mert ez utóbbi csupán része, vagy egyik oldala az előbbinek, miként maga az ember csak egy részecskéje a képzeteiben visszatükröződő természetnek.

„... Az ízlés-ideg éppúgy a természet alkotása, mint a só, de ebből nem következik, hogy a só íze közvetlenül mint olyan, a só objektív tulajdonsága, hogy a só önmagában véve (an und für sich) is az, mint ami (ist) csak mint az érzet tárgya, hogy tehát a só érzete a nyelven az érzet nélkül elgondolt só (des ohne Empfindung gedachten Salzes) tulajdonsága ..." (516. old.). Néhány lappal előbb: „A savanyúság, mint íz — a só egyik objektív tulajdonságának szubjektív kifejezése" (514. old.).

Az érzet az objektíven rajtunk kívül létező magukbanvaló dolgok érzékszerveinkre kifejtett hatásának az eredménye, — ez Feuerbach elmélete. Az érzet az objektív világnak, az an und für sich világnak szubjektív képmása.

„... Így hát az ember is természeti lény (Naturwesen), éppúgy, mint a nap, a csillag, a növény, az állat, a kő, de mégis különbözik a természettől, s következésképpen az ember fejében és szívében levő természet más, mint az emberi fejen és szíven kívüli természet" (516. old.).

„... Mindazonáltal ez a tárgy, t. i. az ember, az egyetlen tárgy, amelyben, magának az idealistának kifejezése szerint, az ‚alany és tárgy azonosságának' követelése megvalósult: mert hiszen az ember az a tárgy, amelynek az én lényemmel való egyenlősége és egysége minden kétségen felül áll... Vajjon az egyik ember a másik számára, bármily közel vannak is egymáshoz, nem a képzelet, az elképzelés tárgya-e? Vajjon minden ember nem a maga értelmében, nem a maga módján (in und nach seinem Sinne) fogja-e fel a másik embert?... De ha már ember és ember között, gondolkodás és gondolkodás között nagyon megfontolandó különbség van, mely nem hagyható figyelmen kívül, akkor menynyivel inkább kell különbséget tenni a nem-gondolkodó, nem-emberi, velünk nem azonos magukbanvaló lények (Wesen in sich) és ugyane lények közt, ahogyan elképzeljük, elgondoljuk és felfogjuk őket" (517. és 518. old.).

Minden titokszerű, mesterkélt, agyafurt különbség a jelenség és a magábanvaló dolog között: merőben filozófiai badarság. A valóságban minden egyes ember milliószor megfigyelhette, hogy a „magábanvaló dolog" egyszerűen és szemmel láthatóan

jelenséggé, „nekünk való dologgá" változott át. Éppen ez az átváltozás a megismerés. A machizmusnak az a „tanítása", hogy miután *csak* érzeteket ismerünk, ezért nem tudhatunk semmit sem arról, hogy *létezik-e* valami az érzetek határán túl, — ez a „tanítás" az idealista és agnosztikus filozófia ócska szofizmája, új mártásban feltálalva.

Joseph Dietzgen — dialektikus materialista. Alább ki fogjuk mutatni, hogy kifejezésmódja gyakran nem pontos, hogy gyakran belezavarodik a dologba, amit egyes oktalan emberek (köztük Eugen Dietzgen) ki is aknáztak és persze a mi machistáink is. De sajnálták a fáradságot, vagy képtelenek voltak arra, hogy kihámozzák filozófiája vezető vonalát, hogy világosan elválasszák a materializmust az idegen elemektől.

> „Ha a világot, mint ‚magábanvaló dolgot' vesszük — írja Dietzgen „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit" c. művében (1903-as német kiadás, 65. old.) — úgy könnyen megérthető, hogy a ‚*magábanvaló*' világ és a világ, ahogy előttünk *megjelenik*, a világ jelenségei, csak úgy különböznek egymástól, mint ahogy az egész különbözik a résztől. A jelenség nem különbözik inkább és nem különbözik kevésbbé attól, ami megjelenik, mint ahogy egy tízmérföldes útdarab különbözik az egész úttól (71—72. old.).

Itt nincs és nem is lehet semmiféle elvi különbség, semmiféle „transzcenzus", semmiféle „eredendő diszharmonia". De különbség természetesen van, van átmenet az érzéki észleletek *határán túl* a dolgok rajtunk kívüli *létezéséhez*.

> „Azt tapasztaljuk (erfahren, megtudjuk) — mondja Dietzgen ‚Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie' c. művében („Kleinere philosophische Schriften", 1903-as kiadás, 199. old.) —, hogy minden tapasztalat része annak, ami — Kanttal szólva — minden tapasztalat határán túl van. Annak a megismerésnek értelmében, mely tudatában van a maga lényegének, minden részecske, legyen az a pornak vagy kőnek vagy fának részecskéje, *kiismerhetetlen* (Unauskenntliches), vagyis minden részecske kimeríthetetlen tárgy az emberi megismerőképesség számára, következésképpen a tapasztalat határán túlmenő valami" (199. old.).

Látnivaló: amennyiben *Kanttal szól,* vagyis, amennyiben — kizárólag népszerűsítés kedvéért, szembeállítás kedvéért — Kant *hibás* és zavaros terminológiáját alkalmazza, Dietzgen elismeri a „tapasztalat határainak" túllépését. Ez jó példa arra, hogy mibe fogódzkodnak a machisták, amikor a materializmus álláspontjáról áttérnek az agnoszticizmus álláspontjára: mi, ugymond, nem akarunk túlmenni a „tapasztalat határain", számunkra az „érzéki képzet *éppen maga* a rajtunk kívül létező valóság".

„A beteges misztikum — mondja Dietzgen éppen az effajta filozófiával szemben — tudományellenesen elválasztja az abszolut igazságot a viszonylagostól. A megjelenő dologból és a ‚magában való' dologból, vagyis a jelenségből és az igazságból, két kategóriát csinál, amelyek toto coelo (teljesen, az egész vonalon, elvileg) különbözők és nem ‚foglaltatnak feloldva' semmiféle közös kategóriában sem" (200. old.).

Most megítélhetjük Bogdánov, az orosz machista szakismeretét és éleselméjűségét, azét a Bogdánovét, aki nem akarja magát machistának elismerni és azt akarja, hogy őt a filozófia terén marxistának tartsák.

„Az ‚arany középutat' — a ‚panpszichizmus és panmaterializmus' között — (‚Empiriomonizmus', II. könyv, 2. kiadás, 1907, 40—41. old.) — azok a kritikusabb árnyalatú materialisták foglalták el, akik a ‚magábanvaló dolog' *feltétlen* megismerhetetlenségéről lemondanak ugyan, de a ‚magábanvaló dolgot' ugyanakkor *elvileg* (Bogdánov kiemelése) a ‚jelenségtől' különbözőnek, s ezért a jelenségben mindig csak ‚homályosan megismerhetőnek', tartalmát illetően" (vagyis nyilván az „elemeket" illetően, amelyek nem olyanok, mint a tapasztalat elemei) „tapasztalaton kívülinek, de annak határain belül levőnek tartják, amit a tapasztalat formáinak neveznek, vagyis az idő, tér és okozatiság határain belül levőnek. Körülbelül ez a nézete a XVIII. századbeli francia materialistáknak és az újabb filozófusok közt Engelsnek s orosz követőjének, Beltovnak.[5]"

Ez az első betűtől az utolsóig zagyvaság. 1. A *XVII. század* materialistái, akikkel Berkeley vitatkozik, a „magukban vett tárgyakat" feltétlenül megismerhetőknek tekintik, mert képzeteink,

eszméink nem egyebek, mint másolatai vagy visszatükröződései „az elmén kívül" létező tárgyaknak (lásd a „Bevezetést"). 2. A magábanvaló dolog és a jelenség közti „elvi" különbség ellen erélyesen vitába száll *Feuerbach,* és nyomában J. Dietzgen, Engels pedig azzal a rövid példával, amely arra vonatkozik, hogy a „magukbanvaló dolgok" „nekünkvaló dolgokká" változnak át, megdönti ezt a nézetet. 3. Végül az az állítás, hogy a materialisták a magukban való dolgokat „a jelenségekben mindig csak homályosan megismerhetőknek" tartják, tisztára badarság, miként ezt az agnosztikus engelsi cáfolatából láttuk; Bogdánov azért ferdíti el a materializmust, mert nem érti az abszolut és viszonylagos igazság közti viszonyt (amiről alább fogunk beszélni). Ami a „tapasztalaton kívüli" magábanvaló dolgot és a „tapasztalat elemeit" illeti — itt már megint machista zagyvaság kezdődik, amelyről fentebb már eleget beszéltünk.

Reakciós professzorok nyomán hihetetlen süketlenségeket ismételni a materialistákról — 1907-ben megtagadni Engelst —, 1908-ban kísérletet tenni arra, hogy Engelst agnosztikussá „dolgozzák fel" — így fest az oroszországi machisták „legújabb pozitivizmusának" filozófiája!

4. VAN-E OBJEKTÍV IGAZSÁG?

Bogdánov kijelenti:

„véleményem szerint a marxizmus magában foglalja mindenféle igazság feltétlen objektivitásának, vagyis az örök igazságoknak tagadását" („Empiriomonizmus", III. könyv, IV—V. oldal).

Mit jelent az, hogy: *feltétlen* objektivitás? „Az örök időkre szóló igazság" nem egyéb, mint „objektív igazság a szó abszolut értelmében" — mondja ugyanott Bogdánov, aki az „objektív igazságot csak bizonyos korszak határain belül" hajlandó elismerni.

Itt nyilván két kérdést kever össze: 1. Van-e objektív igazság, vagyis lehet-e az emberi képzetekben olyan tartalom, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől? 2. Ha igen, képesek-e az objektív igazságot kifejező emberi képzetek ezt az objektív igazságot egyszerre, egészen, feltétlenül,

abszolút módon kifejezni, avagy csupán megközelítőleg, viszonylagosan? Ez a második kérdés az abszolut és a viszonylagos igazság egymáshoz való viszonyának a kérdése.

A második kérdésre Bogdánov világos, egyenes és határozott választ ad: teljesen kizárja az abszolut igazság elismerését és *eklekticizmussal* vádolja Engelst, mert az abszolut igazságot elismeri. A. Bogdánov tehát eklekticizmust fedezett fel Engels tanaiban; erről később külön fogunk beszélni. Most maradjunk az első kérdésnél, amelyet Bogdánov, anélkül, hogy ezt egyenesen megmondaná, szintén tagadólag dönt el, mert tagadhatjuk ugyan a viszonylagosság elemét ezekben vagy azokban az egyes emberi képzetekben, anélkül, hogy tagadnók az objektív igazságot, de lehetetlen tagadni az abszolut igazságot, anélkül, hogy ne tagadnók az objektív igazság létezését.

„... A beltovi értelemben vett objektív igazságnak — írja Bogdánov néhány lappal odább, a IX. oldalon — nincs kritériuma, az igazság ideológiai forma — az emberi tapasztalat szervező formája."

Itt sem a „beltovi értelemnek" nincs semmi keresnivalója, mert itt egyáltalán nem Beltovról, hanem a filozófia egyik alapkérdéséről van szó, sem az igazság *kritériumának*, amiről külön kell beszélni, nem keverve össze ezt a kérdést azzal a kérdéssel, *létezik-e* objektív igazság? Bogdánov válasza ez utóbbi kérdésre világosan tagadó: ha az igazság csupán ideológiai forma, akkor ez azt jelenti, hogy nem lehet az alanytól, az emberiségtől független igazság, mivelhogy az emberi ideológián kívül senki, még Bogdánov sem ismer más ideológiát. Bogdánov tagadó válasza még világosabban kitűnik mondatának második feléből: ha az igazság az emberi tapasztalat formája, úgy ez azt jelenti, hogy nem lehet igazság, amely az emberiségtől független volna, nem lehet objektív igazság.

Az objektív igazság bogdánovi tagadása agnoszticizmus és szubjektivizmus. Ennek a tagadásnak képtelensége nyilvánvaló már a fentebb említett természettudományi igazság példájából is. A természettudomány nem tűr semmi kétséget sem a tekintetben, hogy a Föld az emberiség előtt létezett s hogy ez az állítása: igazság. A materialista ismeretelmélettel ez teljesen összeegyeztethető: a visszatükrözöttnek a visszatükrözőktől független létezése (a

külső világnak a tudattól való függetlensége) a materializmus alapvető kiinduló tétele. A természettudománynak az az állítása, hogy a Föld az emberiség előtt létezett, objektív igazság. A machisták filozófiájával s az igazságról szóló machista tannal a természettudománynak ez az állítása összeegyeztethetetlen: ha az igazság az emberi tapasztalat szervező formája, akkor nem lehet igaz az az állítás, hogy a Föld minden emberi tapasztalaton *kívül* létezik.

De ez még nem minden. Ha az igazság csak az emberi tapasztalat szervező formája, akkor — mondjuk — a katolicizmus tanítása is igazság. Mert semmi kétség sem fér ahhoz, hogy a katolicizmus „az emberi tapasztalat szervező formája". Bogdánov maga is megérezte elméletének ezt a kirívó fonákságát és rendkívül érdekes megnézni, hogyan próbált kikecmeregni abból a mocsárból, amelybe belesüppedt.

„Az objektivitás alapjának — olvassuk az „Empiriomonizmus" első könyvében — a kollektív tapasztalat szférájában kell lennie. Objektívnek nevezzük a tapasztalatnak azokat az adatait, amelyeknek az élet szempontjából egyformán jelentőségük van számunkra és más emberek számára, azokat az adatokat, amelyekre nemcsak mi építjük minden ellentmondás nélkül tevékenységünket, de megyőződésünk szerint másoknak is azokat kell alapul venniök, ha nem akarnak ellentmondásba keveredni. A fizikai világ objektív jellege abban van, hogy nem személyesen az én számomra, hanem mindenki számára létezik" (nem igaz! a világ „mindenkitől" függetlenül létezik) „és meggyőződésem szerint mindenki számára ugyanolyan határozott jelentősége van, mint az én számomra. A fizikai sor objektivitása — e sor *általános érvényessége*" (25. old., Bogdánov kiemelése). „Azoknak a fizikai testeknek objektivitását, amelyekkel tapasztalásunk során találkozunk, végeredményben a különböző emberek nyilatkozatainak kölcsönös ellenőrzése és összeegyeztetése alapján állapítjuk meg. Általában a fizikai világ nem egyéb, mint társadalmilag összeegyeztetett, társadalmilag összhangba hozott, szóval, *társadalmilag szervezett tapasztalat*" (36. old., Bogdánov kiemelése).

Nem fogjuk mégegyszer ismételni, hogy ez gyökerében hely-

telen, idealista meghatározás, hogy a fizikai világ az emberiségtől s az emberi tapasztalattól függetlenül létezik, hogy a fizikai világ létezett akkor is, amikor semmiféle „társadalmi" és semmiféle „szervezett" emberi tapasztalat nem létezhetett stb. Most a machista filozófiát más oldalról fogjuk leleplezni: a machisták az objektivitást olyképpen határozzák meg, hogy a vallás tanítása szintén e meghatározás alá foglalható, mivel a vallásnak is kétségtelenül *általános érvényessége* van stb. Halljuk tovább Bogdánovot:

„Még egyszer emlékeztetjük az olvasót arra, hogy az ‚objektív' tapasztalat korántsem ugyanaz, mint a ‚társadalmi' tapasztalat... A társadalmi tapasztalat távolról sincs teljesen társadalmilag megszervezve s mindig különféle ellentmondásokat foglal magában, úgyhogy a társadalmi tapasztalat egyes részei nincsenek összhangban más részeivel; erdei manók és hazajáró lelkek létezhetnek ugyan bizonyos nép vagy a nép bizonyos csoportja, például a parasztság társadalmi tapasztalatának szférájában, de azért még nem kell őket a társadalmilag-szervezett vagy objektív tapasztalathoz sorolni, mert nincsenek összhangban az egyéb kollektív tapasztalattal, s nem illeszkednek bele annak szervező formáiba, például az okozati láncolatba" (45. old.).

Természetesen igen kellemes, hogy Bogdánov a manókat, hazajáró lelkeket stb. illető társadalmi tapasztalatot nem „sorolja" az objektív tapasztalathoz. De ez a jószándékú, a fideizmust tagadó szellemben tett apró helyesbítés a legcsekélyebb mértékben sem igazítja helyre az egész bogdánovi álláspont alaphibáját. Az a meghatározás, melyet Bogdánov ad az objektivitásról és a fizikai világról, semmiesetre sem állja meg a helyét, mert a vallás tanítása nagyobb mértékben „általános érvényű", mint a tudomány tanítása: hiszen az emberiség nagyobbik része máig is a vallás tanításához ragaszkodik. A katolicizmust évszázados fejlődése „társadalmilag szervezetté tette, összhangba hozta, összeegyeztette"; az „okozatiság láncolatába" a legkétségtelenebb módon *„beilleszkedik"*, mert a vallások nem ok nélkül jöttek létre, a nép tömegeiben a mai viszonyok közt korántsem véletlenül tartják magukat s egészen „törvényszerű", hogy a filozófia professzorai igyekeznek kedvükben járni. Ha ez a kétségtelenül általános érvényességű és kétségkívül magas szervezettségű társadalmi-

vallási tapasztalat „nincs összhangban" a tudomány „tapasztalatával", úgy ez azt jelenti, hogy a kettő közt elvi, gyökeres különbség van, melyet Bogdánov elkent, amikor az objektív igazságot elvetette. Bárhogy is igyekszik Bogdánov „magát helyreigazítani", mondván, hogy a fideizmus vagy a papi tanítás nincs összhangban a tudománnyal, mégis kétségtelen tény marad, hogy az objektív igazságnak bogdánovi tagadása teljesen „összhangban van" a fideizmussal. A jelenkori fideizmus egyáltalán nem veti el a tudományt; csak a tudomány „túlzott igényeit", éppen az objektív igazságra tartott igényét veti el. Ha van objektív igazság (ahogy a materialisták gondolják), ha csakis a természettudomány képes feltárni előttünk az objektív igazságot, midőn a külső világot az emberi „tapasztalatban" visszatükrözi, ezzel feltétlenül elvetettünk mindennemű fideizmust. Viszont, ha objektív igazság nincs, ha az igazság (beleértve a tudományos igazságot is) csak az emberi tapasztalat szervező formája, úgy ezzel elismertük a papi tanítás alapvető kiinduló tételét, kitárjuk számára a kaput, helyet készítünk a vallási tapasztalat „szervező formáinak".

Kérdés, hogy az objektív igazságnak ez a tagadása személyesen Bogdánovtól származik-e, aki nem akarja magát machistának elismerni, avagy az objektív igazság tagadása Mach és Avenarius tanításának alapjaiból következik? Erre a kérdésre csak az utóbbi értelemben adhatunk választ. Ha a világon csak érzet van (Avenarius 1876), ha a testek csupán érzetkomplexumok (Mach az „Érzetek elemzésé"-ben), akkor világos, hogy filozófiai szubjektivizmussal van dolgunk, amely elkerülhetetlenül az objektív igazság tagadására vezet. És ha az érzeteket „elemeknek" nevezik, amelyek egyik kapcsolatban a fizikait, a másik kapcsolatban a pszichikait alkotják, úgy ezzel, mint láttuk, csak összezavarják, de nem vetik el az empiriokriticizmus alapvető kiinduló pontját. Avenarius és Mach az érzeteket ismerik el tudásunk forrásául. Következésképpen az empirizmus álláspontjára (minden tudás forrása a tapasztalat), vagy a szenzualizmus álláspontjára (minden tudás forrása az érzet) helyezkednek. Ez az álláspont azonban az alapvető filozófiai irányok, az idealizmus és a materializmus különbségéhez vezet, és nem küszöböli ki különbségüket, bármiféle „új" szóköntösbe („elemek") öltöztessék is. Mind a szolipszista, azaz a szubjektív idea-

lista, mind a materialista elismerheti tudásunk forrásául az érzeteket. Berkeley is, Diderot is Locke-ból indultak ki. Az ismeretelméletnek kétségtelenül az első kiinduló tétele, hogy ismereteink egyetlen forrása az érzéklet. Mach, miután elismerte az első kiinduló tételt, összezavarja a második kiinduló tételt: arról az objektív valóságról, amelyet az ember érzeteiben kap, amely az emberi érzetek forrása. Az érzetekből kiindulva a szubjektivizmus vonalán haladhatnak, amely a szolipszizmushoz vezet („testek: érzetkomplexumok vagy érzetkombinációk) és haladhatunk az objektivizmus vonalán, amely a materializmushoz vezet (az érzetek — a testek, a külső világ képmásai). Az első álláspont — az agnoszticizmus, vagy egy kevéssel tovább haladva: a szubjektív idealizmus — ennek számára az objektív igazság nem lehetséges. A második álláspont, vagyis a materializmus számára lényeges az objektív igazság elismerése. Ezt a régi filozófiai kérdést, a két tendencia, vagy helyesebben az empirizmus és szenzualizmus kiindulótételéből levonható két lehetséges következtetés kérdését Mach nem oldotta meg, nem küszöbölte ki, nem haladta túl, hanem az „elem" szóval stb. űzött szemfényvesztés útján *összezavarta*. Midőn Bogdánov az objektív igazságot tagadja, ez elkerülhetetlen következménye az egész machizmusnak, nem pedig eltérés a machizmustól.

Engels a „Ludwig Feuerbach"-ban Hume-ot és Kantot olyan filozófusoknak nevezi, „akik kétségbevonják a világ megismerésének vagy legalább kimerítő megismerésének lehetőségét". Engels tehát azt emeli ki, ami Hume-ban és Kantban közös, nem pedig azt, ami őket elválasztja. Engels e mellett arra utal, hogy „e nézet (a hume-i és kanti nézet) megcáfolására már Hegel megadta a döntő érveket" (negyedik német kiadás, 15—16. old.). Ezzel kapcsolatban, szerintem, nem érdektelen megemlíteni, hogy Hegel, miután a materializmust az „empírizmus következetes rendszerének" nyilvánítja, a következőket írja:

„Az empírizmus egyáltalán a külsőt (das Äusserliche) tartja igaznak és ha aztán megenged is valami érzékfölöttit, úgy ennek megismerését mégsem tartja lehetségesnek (soll doch eine Erkenntniss desselben [d. h. des Übersinnlichen] nicht stattfinden können), hanem azt tartja, hogy csak a mellett kellett maradni, ami az észleletben tartozik (das der Wahr-

nehmung Angehörige). Ennek az alapelvnek következetes végigvitele (Durchführung) eredményezte azt, amit *utóbb materializmusnak neveztek.* Ez a materializmus az anyagot mint olyant tekinti a valóságos objektívnek (das wahrhaft Objektive).*

Minden tudás a tapasztalatból, az érzetekből, az észleletekből származik. Ez így van. De felmerül a kérdés: „az észleletnek tartozik-e", vagyis forrása-e az észleletnek az *objektív valóság?* Ha igennel válaszolsz, materialista vagy. Ha nemet mondsz, következetlen vagy és elkerülhetetlenül a szubjektivizmushoz, agnoszticizmushoz fogsz jutni, akár tagadod a magábanvaló megismerhetőségét, az idő, tér és okozatiság objektivitását (mint Kant), akár elveted a magábanvalónak még a gondolatát is (mint Hume). Ez esetben empírizmusodnak, tapasztalati filozófiádnak következetlensége abban fog kifejezésre jutni, hogy nem ismersz el a tapasztalatban objektív tartalmat, a tapasztalati megismerésben nem ismered el az objektív igazságot.

Kant és Hume vonalának hívei (az utóbbiak közt Mach és Avenarius, amennyiben nem tiszta berkeleyisták) minket materialistákat „metafizikusoknak" neveznek, mert elismerjük az objektív valóságot, melyet a tapasztalat nyujt nekünk, mert elismerjük érzeteink objektív, az embertől független forrását. Mi materialisták, Engels nyomán, a kantistákat és hume-istákat *agnosztikusoknak* nevezzük azért, mert tagadják az objektív valóságot, mint érzeteink forrását. Agnosztikus — ez görög szó: *a* görögül azt jelenti, hogy *nem; gnosis* — tudás. Az agnosztikus azt mondja: *nem tudom,* van-e objektív valóság, melyet érzeteink visszatükröznek, lemásolnak, kijelentem, hogy ezt lehetetlen tudni (lásd fentebb Engelsnek az agnosztikus álláspontját ismertető szavait). Innen ered, hogy az agnosztikus az objektív igazságot tagadja, innen ered az agnosztikus türelmessége, nyárspolgári, filiszteri, gyáva türelmessége a manókról, a hazajáró lelkekről, a katolikus szentekről és más effélékről szóló tanokkal szemben. Mach és Avenarius, akik nagyhangúan „új" terminológiával, állítólag „új" szempontlal léptek fel, valójában bele-belezavarodva, kisiklásokkal az agnosztikus feleletét ismételgetik: egyfelől — a testek

* *Hegel:* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Werke, VI. kötet (1843), 83. oldal V. ö. a 122. old.

érzetkomplexumok (tiszta szubjektivizmus, tiszta berkeleyizmus); másfelől — ha az érzeteket elemeknek kereszteljük el, akkor elgondolhatjuk, hogy érzékszerveinktől függetlenül léteznek!

A machisták szívesen szavalnak arról, hogy ők olyan filozófusok, akik teljesen megbíznak érzékszerveink adataiban, hogy ők a világot tényleg olyannak tartják, amilyennek számunkra látszik, hangokban, színekben gazdagnak stb., míg a materialisták számára — mondják — a világ halott, nincsenek benne se hangok, se színek, önmagában véve különbözik attól, aminek látszik stb. Ilyen szavalógyakorlatokkal foglalkozik például J. Petzoldt „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung" és „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus" (1906) c. munkáiban. Petzoldtot szajkómódra utánozza Viktor Csernov úr, az „új" eszmétől elragadtatva. A valóságban a machisták — szubjektivisták és agnosztikusok, mert *nem eléggé* bíznak meg érzékszerveink adataiban, következetlenül viszik végig a szenzualizmust. Nem ismerik el az objektív, az embertől független valóságot, mint érzeteink forrását. Az érzetekben nem látják ennek az objektív valóságnak hű másolatát s így egyenes ellentétbe kerülnek a természettudománnyal és ajtót nyitnak a fideizmus előtt. Ezzel szemben a materialista számára a világ gazdagabb, elevenebb, változatosabb, mint amilyennek látszik, mert a tudomány minden egyes lépése új vonásokat fedez fel benne. A materialista érzeteinket az egyetlen és végső objektív valóság képmásainak tekinti — a végső objektív valóságot nem úgy értve, hogy már végleg megismertük azt, hanem úgy, hogy kívüle nincs és nem is lehet más valóság. Ez a szempont visszavonhatatlanul becsapja az ajtót nemcsak mindenféle fideizmus előtt, de az olyan professzori szkolasztika előtt is, amely nem látja, hogy az objektív valóság érzeteink forrása, s ezért keservesen kiizzadt szótákolmányok útján hozza ki az objektív fogalmát, mint az általános érvényűnek, a társadalmilag szervezettnek és más effélének és hasonlóknak fogalmát, s nem képes és olykor nem is akarja az objektív igazságot az erdei manókat és hazajáró lelkeket elismerő tanítástól elválasztani.

A machisták megvető vállvonogatással beszélnek a „dogmatikus" materialisták „elavult" nézeteiről, akik a „legújabb tudomány" és a „legújabb pozitivizmus" által állítólag megcáfolt *anyag*fogalomhoz ragaszkodnak. Az anyag szerkezetére vonat-

kozó újabb fizikai elméletekről külön fogunk majd beszélni. De teljesen megengedhetetlen, hogy miként ezt a machisták teszik, összekeverjük az anyag ilyen vagy amolyan szerkezetéről szóló tant egy gnoszeológiai kategóriával, — hogy összekeverjük az anyag új fajai — (például az elektronok) új tulajdonságainak kérdését az ismeretelmélet régi kérdésével, tudásunk forrásainak, az objektív igazság létezésének stb. kérdésével. Mach „felfedezte a világelemeket": a vöröset, a zöldet, a keményet, a lágyat, a hangosat, a hosszút stb., mondják nekünk. Kérdjük: az objektív valóság tárul-e fel az ember előtt, amikor a vöröset látja, a keményet tapintja stb. vagy nem? Ezt a régi, régesrégi filozófiai kérdést Mach összezavarta. Ha ön szerint nem tárul fel az objektív valóság, úgy ön Machhal egyetemben elkerülhetetlenül a szubjektivizmusba és agnoticizmusba csúszik le, megérdemelten az immanensek, azaz a filozófiai Menjsikovok ölelő karjaiba kerül. Ha feltárul az objektív valóság, akkor ez objektív valóság megjelölésére szükség van egy filozófiai fogalomra s ezt a fogalmat régen, már nagyon régen megalkották; ez a fogalom — ez éppen az *anyag*. Az anyag: filozófiai kategória az objektív valóság megjelölésére, mely az ember előtt érzeteiben feltárul, amelyet érzeteink lemásolnak, lefényképeznek, visszatükröznek, s amely az érzetektől függetlenül létezik. Ezért azt mondani, hogy ez a fogalom „elavulhat" — *gyerekes gügyögés*, a divatos reakciós filozófia érveinek értelmetlen ismétlése. Vajjon elavulhatott-e a filozófia fejlődésének kétezer esztendeje alatt az idealizmus és materializmus harca? Platón és Demokritosz filozófiai tendenciájának vagy vonalának a harca? A vallás és a tudomány harca? Az objektív igazság tagadása és elismerése közti harc? Az érzékfeletti tudás híveinek és ellenfeleinek harca?

Az a kérdés, hogy elfogadjuk-e, vagy elvessük-e az anyag fogalmát, ez az a kérdés, megbízik-e az ember érzékszervei adataiban, ez megismerésünk forrásainak kérdése, ez az a kérdés, melyet a filozófia kezdete óta felvetettek és tárgyaltak, ez az a kérdés, amelyet professzor-bohócok ezerféleképpen álcázhatnak, de amely el nem avulhat, mintahogy nem avulhat el az a kérdés, hogy a látás és tapintás, a hallás és szaglás forrása-e az emberi megismerésnek. Érzeteinket a külső világ képmásainak tekinteni — az objektív igazságot elismerni — a materialista ismeretelmélet álláspontjára helyezkedni —, ez mind egy és

ugyanaz. Ennek illusztrálása végett csak Feuerbachból és két filozófiai kézikönyvből közlök egy-egy idézetet, hogy az olvasó lássa, mennyire elemi ez a kérdés.

„Micsoda ízetlenség — írta L. Feuerbach — elvitatni az érzettől azt, hogy egy objektív üdvözítő evangélium hirdetése (Verkündung)" *

Ez ugyan, mint látnivaló, különös, torz terminológia, de a filozófiai vonal teljesen világos: az érzet az ember előtt feltárja az objektív igazságot. „Érzetem szubjektív, de objektív alapja (Grund) van" (195. old.). Vessük ezzel össze azt a fentebb idézett helyet, ahol Feuerbach azt mondja, hogy a materializmus az érzéki világból, mint kétségtelen (ausgemachte) objektív igazságból indul ki.

A szenzualizmus — olvassuk Franck „Filozófiai szótárában" ** — az a tanítás, amely összes eszméinket „az érzéki tapasztalatból vezeti le s a megismerést az érzetre vezeti vissza". A szenzualizmus lehet szubjektív (mint a szkepticizmus és berkeleyizmus), erkölcsi (mint az epikureizmus) és objektív.

„Az objektív szenzualizmus a materializmus, mert a materialista szerint az anyag vagy testek az egyedüli tárgyak, amelyek érzékeinkre hathatnak (atteindre nos sens)."

„Ha a szenzualizmus — mondja Schwegler „A filozófia történeté"-ben *** — azt állította, hogy az igazság vagy a létező csak az érzékek útján ismerhető meg, úgy ezt a tételt" (a XVIII. század végének francia filozófiájáról van szó) „csak objektív formában kellett megfogalmazni, hogy megkapjuk a materializmus tételét: csak az érzéki létezik; nincs más lét, mint az anyagi lét."

Ezeket az elemi igazságokat, amelyek már az iskolakönyvekbe is bekerültek, a mi machistáink bizony elfelejtették.

---

* *Feuerbach:* Sämtliche Werke. X. köt. 1866. 194—195. old.

** Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris 1875.

*** *Dr. Albert Schwegler:* Geschichte der Philosophie im Umriss. 15. kiadás, 194. oldal.

5. ABSZOLÚT ÉS A VISZONYLAGOS IGAZSÁG, VAGY ENGELS EKLEKTICIZMUSÁRÓL, MELYET A. BOGDÁNOV FEDEZETT FEL

Ezt a felfedezést Bogdánov 1906-ban tette az „Empiriomonizmus" III. könyvének előszavában.

„Engels az ‚Anti-Dühring'-ben — írja Bogdánov — *majdnem* ugyanolyan értelemben nyilatkozik, mint ahogy én most az igazság viszonylagosságát jellemeztem" (V. old.) — vagyis tagad mindenféle örök igazságot —, „tagadja bárminemű igazság feltétlen objektivitását". „Engelsnek nincs igaza, mikor ingadozik, mikor, noha ironizálva, de mégis elismer valamiféle, bár nyomorúságos ‚örök igazságokat'" (VIII. old.). „Csak a következetlenség engedhet meg itt olyan eklektikus fenntartásokat, aminőket Engelsnél találunk..." (IX old.).

Lássunk egy példát arra, hogyan cáfolja meg Bogdánov Engels eklekticizmusát. „Napoleon 1821 május 5-én halt meg" — mondja Engels az „Anti-Dühring"-ben (az „örök igazságokról" szóló fejezetben), azt magyarázva Dühringnek, hogy micsoda „laposságokkal" (Plattheiten) kell beérnie annak, aki a történelmi tudományokban örök igazságok felfedezésére tart igényt. Mármost Bogdánov a következő ellenvetést teszi Engelsel szemben:

„Miféle ‚igazság' ez? És mi ‚örök' van benne? Egy egyszeri kölcsönviszony megállapítása, melynek alkalmasint már a mi nemzedékünk számára sincs semmi reális jelentősége, mely nem szolgálhat tevékenység kiindulópontjául és sehová se vezet" (IX. oldal). És a VIII. oldalon: „Vajjon lehet-e ‚Plattheiten'-t ‚Wahrheiten'-nek nevezi? Vajjon a ‚laposságok' — igazságok? Az igazság a tapasztalat eleven szervező formája, tevékenységünkben elvezet valahová, támpontot ad az életharcban."

Ebből a két idézetből elég világosan látható, hogy Engels megcáfolása helyett Bogdánov csak *szaval*. Ha nem állíthatod, hogy ez a megállapítás: „Napoleon 1821 május 5-én halt meg" hibás vagy nem pontos, akkor igaznak ismered el. Ha nem állítod, hogy a jövőben esetleg megcáfolható, akkor ezt az igazságot öröknek ismerted el. Ellenvetésnek nevezni az olyan frázist, hogy az igazság „a tapasztalat eleven szervező formája", annyi, mint filozófiának nevezni azt, ami nem egyéb, mint

közönséges *szóhalmaz*. Az volt-e a Föld története, amit a geológia ír le, avagy hét nap alatt teremtették-e a földet? Megengedhető-e, hogy ez elől a kérdés elől az „eleven" (hát ez mit jelent?) igazságról, a valahová „vezető" igazságról és más effélékről odavetett frázisokkal stb. térjen ki valaki? Hát a Föld története és az emberiség története ismeretének „nincs semmi reális jelentősége"? Hiszen ez csak dagályos badarság, amellyel Bogdánov *visszavonulását* leplezi. Mert ez bizony visszavonulás, amikor annak bizonyítására vállalkozott, hogy amikor Engels örök igazságokat ismer el — ez eklekticizmus, s ugyanakkor csak nagy hűhóval és üresen kongó szavakkal rázta le a kérdést, nem cáfolva meg azt, hogy Napoleon tényleg 1821 május 5-én halt meg, s hogy ezt az *igazságot* a jövőben megcáfolhatónak tartani esztelenség.

Az Engels választotta példa felettébb egyszerű, s akárki minden fáradság nélkül tucatszámra ki tud gondolni hasonló példákat örök, abszolút *igazságokra,* melyekben csak az elmebajosok kételkedhetnek (ahogy Engels mondja, egy másik hasonló példát hozva fel: „Párizs Franciaországban van"). Miért beszél itt Engels „laposságokról"? Azért, mert cáfolja és kineveti a dogmatikus és metafizikus materialista Dühringet, aki nem tudta az abszolút és viszonylagos igazság közti viszony kérdésében a dialektikát alkalmazni. Materialista az, aki elismeri az objektív igazságot, melyet az érzékszervek tárnak fel előttünk. Elismerni az objektív, vagyis az embertől és az emberiségtől független igazságot annyi, mint így vagy amúgy elismerni az abszolút igazságot. Éppen ez az „így vagy amúgy" választja el a metafizikus materialista Dühringet a dialektikus materialista Engelstől. Dühring általában a tudomány és nevezetesen a történelemtudomány legbonyolultabb kérdéseiben jobbra-balra ilyen szavakkal dobálódzott: végső, végleges, örök igazság. Engels kinevette őt: természetesen vannak örök igazságok — felelte Engels —, de oktalanság nagy szavakat (gewaltige Worte) használni, amikor egyszerű dolgokról van szó. Aki tovább akarja fejleszteni a materializmust, annak abba kell hagynia az „örök igazság" szóval űzött ízléstelen játékot és dialektikusan kell beállítani és megoldania az abszolút és viszonylagos igazság közti viszony kérdését. E körül folyt a harc harminc évvel ezelőtt Dühring és Engels között. Bogdánov azonban, aki képes volt arra, hogy *„ne vegye észre"* Engelsnek az abszo-

lút és viszonylagos igazságról *ugyanabban a fejezetben* adott magyarázatát, — Bogdánov, aki nem átallotta Engelst „eklekticizmussal" vádolni egy olyan tétel miatt, amelyet *minden* materialista elemi tételnek tart, — Bogdánov ezzel újból csak arról tett tanúbizonyságot, hogy abszolúte nem ismeri sem a materializmust, sem a dialektikát.

„... Itt... az elé a kérdés elé jutunk — írja Engels az „Anti-Dühring" említett fejezetének elején (I. rész, IX. fejezet) —, vannak-e az emberi megismerésnek egyáltalában olyan termékei, amelyek szuverén érvényességűek s amelyek feltétlen igényt (Anspruch) tarthatnak az igazságra és ha vannak, melyek azok" (az 5. német kiadásban, 79. oldal).

És Engels a következőképpen oldja meg ezt a kérdést:

„... A gondolkodás szuverénitása egyáltalán nem szuverén módon gondolkodó emberek sorozatában, az igazságra feltétlen igényt tartó megismerés pedig viszonylagos (relatív) tévedések sorozatában valósul meg; sem az egyik, sem a másik" (sem az abszolút igaz megismerés, sem a szuverén gondolkodás) „nem valósítható meg teljesen másként, mint az emberiség végtelen élettartama útján."

„Ez itt ismét ugyanaz az ellentmondás, amellyel fentebb már találkoztunk, amely az emberi gondolkodás szükségszerűen abszolútnak elképzelt jellege és csupa korlátozottan gondolkodó emberi egyedben jelentkező valósága között fennáll, az az ellentmondás, amely csupán a végtelen haladásban, az emberi nemzedékek számunkra — legalább is gyakorlati szempontból — végtelen egymásutánjában oldódhatik meg. Ebben az értelemben az emberi gondolkodás éppannyira szuverén, mint nem szuverén, s megismerőképessége éppannyira korlátlan, mint korlátozott. Szuverén és korlátlan a hajlam (vagy alkat — Anlage), a rendeltetés, a lehetőség, a történeti végcél tekintetében; nem szuverén és korlátozott az egyéni megvalósítás és a mindenkori valóság tekintetében" (81. oldal).*

* V. ö. V. Csernov, id. mű, 64. és köv. old. Csernov úr, a machista, teljességgel Bogdánov álláspontjára helyezkedik, aki nem akarja magát machistának elismerni. A különbség az, hogy Bogdánov iparkodik *elkennt* eltérését Engelstől, szeretné azt véletlennek stb. feltüntetni, míg Csernov érzi, hogy mind a materializmus, mind a dialektika ellen harcról van szó

„Ugyanúgy áll a dolog — folytatja Engels — az örök igazságokkal is."

Ez a gondolatmenet rendkívül fontos a *relativizmusnak,* ismereteink viszonylagossága elvének kérdése szempontjából, melyet valamennyi machista hangsúlyoz. A machisták *valamennyien* hangsúlyozzák, hogy ők relativisták —, de az orosz machisták, akik a németek szólamait szajkózzák, nem merik vagy nem tudják a relativizmus és dialektika viszonyának kérdését világosan és egyenesen beállítani. Bogdánov szerint (éppúgy, mint valamennyi machista szerint) ismereteink viszonylagosságának elismerése *kizárja* az abszolút igazság legcsekélyebb fokban való elismerését is. Engels azt tanítja, hogy az abszolút igazság viszonylagos igazságokból tevődik össze. Bogdánov relativista, Engels dialektikus. Vegyük Engelsnek még egy nem kevésbbé fontos fejtegetését az „Anti-Dühring"-nek ugyanabból a fejezetéből.

„Az igazságnak és a tévedésnek ugyanis, mint minden poláris ellentétekben mozgó gondolkodási kategóriának, csak szerfölött korlátolt területen van abszolút érvénye; ezt láttuk az imént és Dühring úr is tudná, ha valamennyire ismerné a dialektika alapelemeit, melyek éppen minden poláris ellentét elégtelenségéről szólnak. Mihelyt a fentjelzett szűk terület keretén kívül alkalmazzuk az igazság és a tévedés ellentétét, viszonylagossá (relatívvá) és ezzel pontos tudományos kifejezési módra használhatatlanná válik; ha azonban megkíséreljük, hogy ezt az ellentétet a jelzett területen kívül mint abszolút érvényest alkalmazzuk, akkor járunk csak pórul: az ellentét két sarka a maga ellentétébe csap át, az igazságból tévedés, a tévedésből igazság lesz" (86. oldal).

Következik egy példa — Boyle törvénye (amely szerint a gázok kiterjedése fordított arányban van a nyomással). Az a „szemernyi igazság", amely ebben a törvényben foglaltatik, csupán bizonyos határokon belül abszolút igazság. A törvény „csak hozzávetőlegesen" bizonyul igazságnak.

Az emberi gondolkodás tehát természeténél fogva fel tudja tárni és fel is tárja előttünk az abszolút igazságot, mely viszonylagos igazságok összegéből tevődik össze. A tudomány minden egyes fejlődési foka az abszolút igazság ez összegéhez új szemecs-

kéket ad hozzá, de minden egyes tudományos tétel igazságának határai viszonylagosak, mert a tudás további fejlődése hol kitágítja, hol szűkíti őket.

„Az abszolút igazság — mondja J. Dietzgen „Streifzüge eines Sozialisten etc." c. munkájában — látható, hallható, szagolható, tapintható, kétségkívül *meg is ismerhető;* de nem o dódik fel teljesen (geht nicht auf) az ismeretben" (195. old.). „Hiszen magától értetődik, hogy a kép nem meríti ki teljesen a tárgyat s a festő a modellje mögött marad... — Hogyan ‚egyezhetik' a kép a modelljével? — Megközelítőleg, igen" (197. old.). „Tehát csak viszonylagosan (relatíve) ismerhetjük meg a természetet és részeit; mert minden egyes rész, habár csak viszonylagos része a természetnek, mégis szintén magán viseli az abszolút természetét, a magában vett természeti egész (des Naturganzen an sich) megismeréssel ki nem meríthető természetét... Mármost honnan tudjuk, hogy a természeti jelenségek, a viszonylagos igazságok mögött egy egyetemes, határtalan, abszolút természet húzódik meg, amely az ember előtt nem tárul fel teljesen? ... Honnan ered ez a tudás? Velünk született; adva van a tudattal együtt" (198. old.).

Az utolsó mondat egyike Dietzgen azon pontatlanságainak, amelyek arra késztették Marxot, hogy Kugelmannhoz írt levelében rámutasson a Dietzgen nézeteiben előforduló zavarosságra. Csak az efféle helytelen kifejezésekbe kapaszkodva lehet Dietzgen külön, a dialektikus materializmustól eltérő filozófiájáról beszélni. De Dietzgen maga javítja ki hibáját *ugyanazon az oldalon:*

„Amikor azt mondom, hogy a végtelen, abszolút igazság tudata velünk született, hogy ez egy és egyetlen a priori tudás, akkor ez azt jelenti, hogy a tapasztalat is igazolja ezt a velünk született tudatot" (198. old.).

Engelsnek és Dietzgennek mindezekből a nyilatkozataiból világosan látható, hogy a dialektikus materializmus számára nincs áthághatatlan válaszfal a viszonylagos és az abszolút igazság között. Bogdánov ezt egyáltalán nem értette meg, ha képes volt ezt írni:

„ez a világnézet (a régi materializmus világnézete) *a dolgok lényegének* feltétlenül *objektív megismerése* (a kiemelés Bogdánovtól ered) akar lenni és összeegyeztethetetlen mindennemű ideológia történelmi feltételezettségével" („Empiriomonizmus", III. könyv, IV. old.).

A jelenkori materializmus, vagyis a marxizmus szempontjából történelmi feltételektől függnek azok a határok, ameddig ismereteink az objektív, abszolút igazságot megközelítik, de feltétlen ennek az igazságnak létezése, feltétlen az, hogy közeledünk hozzá. Történelmi feltételektől függnek a kép körvonalai, de feltétlen az, hogy ez a kép az objektíven létező modellt ábrázolja. Történelmi feltételektől függ az, hogy mikor és minő körülmények közt jutottunk el a dolgok lényegének megismeréséig, hogy a kőszénkátrányban felfedeztük az alizarint, vagy az atomban az elektronokat, de feltétlen az, hogy a „feltétlenül objektív megismerés" minden ilyen felfedezéssel egy lépést tett előre. Szóval történelmi feltételektől függ minden ideológia, de feltétlen az, hogy minden tudományos ideológiának (eltérően, például, a vallásos ideológiától) objektív igazság, abszolút természet felel meg. Azt fogják mondani: a viszonylagos és az abszolút igazságnak ez a megkülönböztetése határozatlan. Erre azt felelem: ez a megkülönböztetés éppen annyira „határozatlan", hogy nem hagyja a tudományt dogmává, a szó rossz értelmében holt, megmerevedett, megkövült valamivé válni, de ugyanakkor éppen eléggé „határozott" ahhoz, hogy a leghatározottabban és visszavonhatatlanul elhatárolja magát a fideizmustól és agnoszticizmustól, a filozófiai idealizmustól és Hume és Kant követőinek szofisztikájától. Itt az a határ, melyet ön nem vett észre és miután nem vette észre, a reakciós filozófia mocsarába siklott le. Ez a határ — a dialektikus materializmus és a relativizmus közti határ.

Mi relativisták vagyunk, hirdeti Mach, Avenarius és Petzoldt. Mi relativisták vagyunk, mondják utánuk Csernov úr és néhány orosz machista, akik marxista számba akarnak menni. Bizony, Csernov úr és machista elvtársak, éppen ez az önök hibája. Mert, aki a relativizmust teszi meg az ismeretelmélet alapjának, az elkerülhetetlenül vagy abszolút szkepticizmusra, agnoszticizmusra és szofisztikára, vagy szubjektivizmusra kárhoztatja

magát. A relativizmus, mint az ismeretelmélet alapja, nemcsak ismereteink viszonylagosságának elismerését jelenti, hanem tagad minden objektív, az emberiségtől függetlenül létező mértéket vagy modellt, amelyhez viszonylagos megismerésünk közeledik. A puszta relativizmus szempontjából igazolni lehet mindenféle szofisztikát, „feltételesnek" lehet tekinteni azt is, hogy Napoleon 1821 május 5-én meghalt-e vagy sem, az ember vagy az emberiség számára egyszerűen „kényelmesnek" lehet minősíteni, ha a tudományos ideológia mellett (amely bizonyos vonatkozásban „kényelmes") elismerjük a vallási ideológiát (mely nagyon kényelmes más vonatkozásban) stb.

A dialektika — ahogy már Hegel megmagyarázta — *magában foglalja* a relativizmus, tagadás, szkepticizmus mozzanatát, de *nem* azonos a relativizmussal. Marx és Engels dialektikus materializmusa feltétlenül magában foglalja a relativizmust, de nem azonos vele, vagyis minden tudásunk viszonylagosságát nem abban az értelemben ismeri el, hogy az objektív igazságot tagadja, hanem abban az értelemben, hogy ismereteinknek az objektív igazsághoz való közeledése határait történelmi feltételektől függőknek nyilvánítja.

Bogdánov dőlt betűkkel írja: *„A következetes marxizmus nem ismer el olyan dogmatikát és olyan sztatikát"*, mint az örök igazságok („Empiriomonizmus, III. könyv, IX. old.). Ez zagyvaság. Ha a világ örökké mozgásban levő és fejlődő anyag (ahogy a marxisták gondolják), melyet a fejlődő emberi tudat visszatükröz, mi keresni valója van itt a „sztatikának"? Egyáltalán nem a dolgok változatlan lényegéről és nem a változatlan tudatról van szó, hanem a természetet visszatükröző tudat és a tudat által visszatükrözött természet egyezéséről. Ezzel — és csakis ezzel a kérdéssel kapcsolatban — a „dogmatika" kifejezésnek különleges, jellemző, filozófiai mellékíze van: ez az idealisták és agnosztikusok kedvelt szavajárása a materialistákkal szemben, mint már Feuerbachnak, ennek az elég „régi" materialistának esetében láttuk. Régi, ócskánál ócskább lim-lomnak bizonyulnak mindezek az ellenvetések, melyeket a hirhedt „legújabb pozitivizmus" szempontjából a materializmussal szemben felhoznak.

6. A GYAKORLAT KRITÉRIUMA AZ ISMERETELMÉLETBEN

Láttuk, hogy Marx 1845-ben, Engels 1888-ban és 1892-ben[6] a gyakorlat kritériumát teszik meg a materializmus ismeretelméletének alapjául. A gyakorlattól elszigetelten tenni fel azt a kérdést, hogy „vajjon az emberi gondolkodásnak megfelel-e tárgyi" (azaz objektív) „igazság" — szkolasztika, — mondja Marx a második Feuerbach-tézisben. A kantista és hume-ista agnoszticizmusnak, valamint egyéb filozófiai bogaraknak (Schrullen) legjobb cáfolata a gyakorlat — ismétli Engels. „... Cselekvéseink sikerei szolgáltatják a bizonyítékot arra, hogy észleleteink az észlelt dolgok tárgyi (objektív) természetével megegyeznek (megfelelnek neki, Übereinstimmung)" — veti Engels az agnosztikusok ellen.

Vessék össze ezzel Mach fejtegetését a gyakorlat kritériumáról:

> „A népszerű gondolkodás- és beszédmódban a *látszatot* szembe szokták állítani a valósággal. A ceruzát, amelyet magunk előtt tartunk a levegőben, egyenesnek látjuk; ha ferdén bemerítjük a vízbe, töröttnek látjuk. Ez utóbbi esetben azt mondják: a ceruza megtörtnek *látszik*, a valóságban azonban egyenes. De mi jogosít fel minket arra, hogy az *egyik* tényt a másikkal szemben valóságnak nyilvánítsuk, a *másikat* pedig látszatnak fokozzuk le? ... Várakozásunkban persze csalódni fogunk, ha ... azt a természetes hibát követjük el, hogy szokatlan esetekben mégis a megszokottat várjuk. A tények ebben nem hibásak. Ha ilyen esetekben *látszatról* beszélünk, úgy ennek csupán gyakorlati értelme van, de nincs tudományos értelme. Éppúgy nincsen semmiféle tudományos értelme annak a gyakran felvetett kérdésnek sem, hogy a világ valóságos-e vagy csak álmodjuk. A legképtelenebb álom is nem kevésbbé tény, mint bármely más tény" („Analyse der Empfindungen", S. 8—9).

Csakugyan előfordul, hogy nemcsak a legképtelenebb álom, de a legképtelenebb filozófia is tény. Lehetetlen ebben kételkednie annak, aki megismerkedett Ernst Mach filozófiájával. A legutolsó szofista módjára az emberi tévelygéseknek, az emberiség mindenféle „legképtelenebb álmainak" — például az erdei ma-

nókban, a hazajáró lelkekben stb. való hitnek — tudományos, történelmi és lélektani vizsgálatát összekeveri az igaznak és a „képtelennek" ismeretelméleti megkülönböztetésével. Ez ugyanaz, mintha egy közgazdász azt mondaná, hogy Senior elmélete,[7] amely szerint a tőkés egész profitját a munkás munkájának „utolsó órája" adja és Marx elmélete — egyaránt tény, és a tudomány szempontjából nincs értelme annak a kérdésnek, hogy melyik elmélet fejezi ki az objektív igazságot és melyik a burzsoázia előítéleteit és professzorainak megvásárolhatóságát. J. Dietzgen, a tímár, a tudományos, azaz materialista ismeretelméletben „egyetemes fegyvert" látott „a vallásos hit ellen" („Kleinere philosophische Schriften" S. 55.), viszont Ernst Mach egyetemi rendes tanár szerint a materialista és a szubjektív-idealista ismeretelmélet megkülönböztetésének „nincs tudományos értelme"! A tudomány pártonkívüli a materializmusnak az idealizmus és a vallás ellen folytatott harcában — ez kedvenc eszméje nemcsak Machnak, hanem valamennyi jelenkori burzsoá professzornak, ezeknek a — Dietzgen találó kifejezése szerint — „diplomás lakájoknak,... akik a népet nyakatekert idealizmussal ámítják" (ugyanott, 53. old.).

Csakugyan nyakatekert professzori idealizmus, amikor a gyakorlat kritériumát, mely mindenki számára elkülöníti a látszatot a valóságtól, E. Mach a tudomány határain, az ismeretelmélet határain túlra helyezi. Az emberi gyakorlat bizonyítja a materialista ismeretelmélet helyességét — mondották Marx és Engels és „szkolasztikának", „filozófiai bogaraknak" minősítették azokat a kísérleteket, amelyek az alapvető ismeretelméleti kérdést a gyakorlat mellőzésével akarják megoldani... Mach szerint a gyakorlat egy dolog, az ismeretelmélet pedig egészen más valami; egymás mellé helyezhetők anélkül, hogy az előbbi az utóbbi feltételét alkotná.

> „Valamely megismerés — mondja Mach utolsó, „Erkenntnis und Irrtum" c. művében (az első kiadás 115. oldalán) — mindig egy számunkra biológiailag hasznos (förderndes) pszichikai élmény." „Csakis a siker képes a megismerést és a tévedést egymástól elválasztani" (116. old.). A fogalom — „fizikai munkahipotézis" (143. old.).

A mi orosz machistáink, akik marxista számba akarnak menni-

Mach ilyen frázisait csodálatos naivitással annak bizonyítékául tekintik, hogy Mach a marxizmushoz közeledik. De Mach itt ugyanúgy közeledik a marxizmushoz, mint ahogy Bismarck közeledett a munkásmozgalomhoz vagy Eulogius püspök a demokratizmushoz. Machnál az efféle tételek *egysorban állanak* idealista ismeretelméletével és nem döntik el, hogy az ismeretelmélet két határozott vonala közül melyikre essék a választás. A megismerés csak akkor lehet biológiailag hasznos, hasznos az ember gyakorlatában, az élet fenntartása, a faj fenntartása számára, ha az embertől független, objektív igazságot fejez ki. A materialista szerint az emberi gyakorlat „sikere" képzeteinknek az észlelt dolgok objektív természetével való megegyezését bizonyítja. A szolipszista szerint „siker" mindaz, amire *szükségem van a gyakorlatban*, melyet az ismeretelmélettől függetlenül lehet vizsgálni. Ha a gyakorlat kritériumát az ismeretelmélet alapjává tesszük, úgy ez elkerülhetetlenül materializmushoz vezet — mondja a marxista. A gyakorlat hadd legyen materialista, az elmélet azonban más lapra tartozik — mondja Mach.

> „Amikor cselekszünk — írja ‚Analyse der Empfindungen' c. munkájában —, (gyakorlatilag) époly kevéssé nélkülözhetjük az Én-képzetet, mint a test-képzetet, amikor egy tárgy után *nyúlunk*. Fiziológiailag egoisták és materialisták maradunk (hasonlóan ahhoz, ahogy a napot látjuk mindig felkelni). De elméletileg nem kell ragaszkodnunk ehhez a felfogáshoz" (291. old.).

Az egoizmusnak itt semmi keresnivalója sincs, mert az egyáltalán nem ismeretelméleti fogalom. A nap látszólagos földkörüli mozgásának sincs itt helye, mert a gyakorlatba, mely az ismeretelméletben kritériumul szolgál, beletartoznak a csillagászati megfigyelések, felfedezések stb. is. Marad tehát Mach értékes beismerése, hogy az emberek a gyakorlatban a materialista ismeretelmélet által vezettetik magukat, s a gyakorlat „elméleti" megkerülésére irányuló kísérlet csak Mach tudóskodó szkolasztikus és gyötrelmes idealista törekvéseit juttatja kifejezésre.

Hogy mennyire nem újak ezek az erőltetett kísérletek, amelyek arra irányulnak, hogy az ismeretelméletből kirekesszék a gyakorlatot, azért, hogy helyet csináljanak az agnoszticizmus és idealizmus számára, azt a német klasszikus filozófia történeté-

ből vett következő példa mutatja. Itt Kant és Fichte között foglal helyet G. E. Schulze (a filozófia történetében úgynevezett Schulze-Aenesidemus). Schulze nyíltan védelmébe veszi a filozófia szkeptikus irányát és Hume (s az antik filozófusok közül Pyrrhon és Sextus) követőjének vallja magát. Határozottan elvet minden magában való dolgot és tagadja az objektív tudás lehetőségét, határozottan azt követeli, hogy ne menjünk túl a „tapasztalaton", az érzeteken; emellett előre látja a másik tábor ellentmondását:

„Minthogy... a szkeptikus, amikor ... az élet dolgaiban résztvesz, bizonyosnak tételezi fel az objektív tárgyak valóságát és azoknak megfelelően viselkedik, úgyszintén az igazság kritériumát is elismeri: következésképpen saját magatartása legjobb és legvilágosabb cáfolata kételkedési hajlama észszerűségének."* „Efféle ellenvetésekkel — feleli felháborodva Schulze — a csőcseléknél (Pöbel) persze igen nagy hatást lehet elérni" (254. old.). Ugyanis „az én kétségeimnek a filozófia határain belül kell maradniok" és nem érintik „a gyakorlati élet szükségleteit..." (255. old.).

Ugyanúgy Fichte, a szubjektív idealista, szintén azt reméli, hogy az idealista filozófia határain belül helyet lehet találni ama „realizmus számára, amelyet nem kerülhet el (sich aufdringt) senki, még a leghatározottabb idealista sem, ha cselekvésre kerül a sor, vagyis ama feltevés számára, hogy a tárgyak tőlünk teljesen függetlenül, rajtunk kívül léteznek" (Werke, I. S. 455.).

Mach legújabb pozitivizmusa nem messzire haladta túl Schulzet és Fichtet. Kuriózumként megjegyezzük, hogy Bazárov ebben a kérdésben ismét senkiről sem akar tudni Plechánovon kívül: nincs erősebb állat a macskánál. Bazárov kigúnyolja „Plechánov szaltovitális filozófiáját" (Vázlatok, 69. oldal), aki csakugyan leírta azt az értelmetlenséget, hogy a külső világ létezésében való „hit" „a filozófia elkerülhetetlen salto-vitale-ja" (életugrása). (Jegyzetek Engels „Ludwig Feuerbach"-jához, 111. old.). Ez a kifejezés: „hit", melyet Hume nyomán ismételt, bár idézőjelbe teszi, mégiscsak mutatja, hogy Plechánov a terminusokat

* *G. E. Schulze:* Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. 1792, 253. old.

összezavarja — ez tagadhatatlan. De minek kell ide Plechánov? Miért nem hivatkozik Bazárov más materialistára, mondjuk például Feuerbachra? Csak azért talán, mert nem ismeri? De a tudatlanság nem érv. Feuerbach, ugyanúgy mint Marx és Engels — Schulze, Fichte és Mach szempontjából megengedhetetlenül — szintén a gyakorlathoz „ugrik" az ismeretelmélet alapvető kérdéseiben. Feuerbach az idealizmus bírálata során olyan kifejező Fichte-idézettel magyarázza az idealizmus lényegét, mely pompásan elintézi az egész machizmust.

> „A dolgokat — mondja Fichte — csak azért tételezed fel valóságnak, rajtad kívül meglevőknek, mert látsz, hallasz, tapintasz. De látni, tapintani és hallani: ezek csak érzetek ... Tehát nem a tárgyakat érzékeled, hanem csak az érzeteket" (Feuerbach, Werke, X. Band, S. 185).

Amire Feuerbach ezt feleli: az ember nem absztrakt Én, hanem vagy férfi vagy nő és azt a kérdést, hogy

> „vajjon a világ az én képzetem és érzetem-e vagy pedig rajtam kívül létezik, époly joggal lehet feltenni, mint azt a kérdést: vajjon a férfi és a nő az én érzetem-e vagy rajtam kívüli lény. Az idealizmusnak éppen az az alaphibája, hogy a világ objektivitásának vagy szubjektivitásának, valóságának vagy valóságnélküliségének kérdését csak elméleti szempontból veti fel és oldja meg" (ugyanott, 189. old).

Feuerbach az emberi gyakorlat egész egyetemességét veszi az ismeretelmélet alapjául. Természetesen — mondja Feuerbach — a gyakorlatban az idealisták is elismerik a mi *„Én"*-ünket és a mások *„Te"*-jét. Az idealisták szerint

> „ez csak az életre nézve, nem pedig az elmélkedésre nézve érvényes álláspont. Ámde az olyan elmélkedés, amely az élettel ellentétben áll, mely a halál, a testtől különvált lélek álláspontját teszi az igazság álláspontjává — maga is holt és hamis elmélkedés" (192. old.).

Mielőtt *érzéklünk* — lélekzünk; levegő, táplálék és ital nélkül nem létezhetünk.

> „Így hát evésről és ivásról van szó, a világ idealitásának vagy realitásának kérdésénél is? — kiált felháborodottan az

idealista. Milyen aljasság! Milyen megsértése annak a jó szokásnak, hogy az ember a filozófia tanszékén, valamint a teológia szószékéről egyaránt torkaszakadtából szidja a tudományos értelemben vett materializmust, hogy aztán a table d'hôte-nál szívvel-lélekkel hódoljon a legalantasabb értelemben vett materializmusnak" (195. old.).

És Feuerbach felkiált, hogy a szubjektív érzetet az objektív világgal azonosítani, „annyi, mint a polluciót a nemzéssel azonosítani" (198. old.).

Ez nem valami udvarias megjegyzés, de elevenére tapint azoknak a filozófusoknak, akik azt tanítják, hogy az érzéki képzet éppen maga a rajtunk kívül létező valóság.

Az élet, a gyakorlat szempontjának kell lennie az ismeretelmélet első és főszempontjának. Ez a szempont elkerülhetetlenül a materializmushoz vezet, mert eleve elsöpri a professzori szkolasztika végnélküli kieszeléseit. Emellett persze, nem szabad elfelejteni, hogy a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem erősíthet vagy cáfolhat meg *teljesen* semmiféle emberi képzetet. Ez a kritérium is eléggé „határozatlan" ahhoz, hogy megakadályozza az ember tudásának „abszolútummá" való átalakulását, de ugyanakkor eléggé határozott ahhoz, hogy könyörtelen harcot folytathassunk az idealizmus és agnoszticizmus minden válfaja ellen. Ha az, amit gyakorlatunk megerősít, az egyetlen, végső, objektív igazság, úgy ebből annak elismerése következik, hogy az egyetlen út, mely ehhez az igazsághoz vezet, a materialista álláspontón álló tudomány útja. Például Bogdánov Marxnak a pénz körforgásáról szóló elméletét csak a „mi korunk számára" hajlandó objektív igazságnak elismerni és „dogmatizmusnak" nevezi, ha ennek az elméletnek „történelemfeletti objektív" igazságot tulajdonítanak („Empiriomonizmus" III. könyv, VII. old.). Ez megint zagyvaság. Azt, hogy ez az elmélet a gyakorlattal összhangban van, nem másíthatják meg semmiféle jövőbeli körülmények, ugyanannál az egyszerű oknál fogva, amelynél fogva *örök* igazság az, hogy Napoleon 1821 május 5-én halt meg. De minthogy a gyakorlat kritériuma — vagyis *valamennyi* kapitalista ország fejlődésének menete az utolsó évtizedek folyamán — csak Marx *egész* társadalmi és gazdasági elméletének objektív igazságát általában, nem pedig egyes részeinek, formulázásainak

stb. objektív igazságát bizonyítja, ezért világos, hogy itt a marxisták „dogmatizmusáról" beszélni annyi, mint megbocsáthatatlan engedményt tenni a burzsoá közgazdaságtannak. Abból a nézetből, amelyet a marxisták vallanak, t. i. hogy Marx elmélete — objektív igazság, csupán egyetlen következtetés vonható le: a marxi elmélet *útján* haladva, mindegyre közelebb fogunk jutni az objektív igazsághoz anélkül, hogy ezt valaha is kimeríthetnők; *minden más úton haladva* semmi egyébhez nem juthatunk, mint zagyvasághoz és hazugsághoz.

III. fejezet

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS AZ EMPIRIO-KRITICIZMUS ISMERETELMÉLETE. III.

1. MI AZ ANYAG? MI A TAPASZTALAT?

Az első kérdéssel az idealisták és az agnosztikusok — soraikban a machisták is — faggatják a materialistákat, a másodikkal a materialisták a machistákat. Megpróbáljuk tisztázni, miről van itt szó.

Avenarius az anyag kérdéséről ezt mondja:

„Metafizikai abszolút fogalomban vett ‚fizikai' — ‚anyag' azonban a tisztult ‚teljes tapasztalatban' nincsen, mert az ‚anyag' ebben a fogalomban csak absztraktum: az ellentagok összességét jelentené minden központi tagtól elvonatkoztatva. Miként azonban az elvi koordinációban, vagyis a ‚teljes tapasztalatban' ellentag központi tag nélkül elgondolhatatlan (undenkbar), ugyanúgy a metafizikai abszolút fogalomban vett ‚anyag' is teljes képtelenség (Unding)" („Bemerkungen" — az idézett folyóiratban 2. old., 119. §).

Ebből a zagyvalékból egy dolog világos: Avenarius a fizikait vagy az anyagot abszolútnak és metafizikainak nevezi, mert az ő elmélete, az elvi koordináció (vagy megint újmódra: a „teljes tapasztalat") elmélete szerint az ellentag elválaszthatatlan a központi tagtól, a környezet elválaszthatatlan az *Én*-től, a *nem-Én* elválaszthatatlan az *Én*-től (ahogy J. G. Fichte mondta). Hogy ez az elmélet új köntösbe öltöztetett szubjektív idealizmus, erről a megfelelő helyen már beszéltünk és az „anyag" ellen intézett avenariusi támadások jellege tökéletesen világos: az idealista tagadja a fizikainak a pszichikumtól független létét, s ezért elveti azt a fogalmat, amelyet a filozófia az ilyen lét megjelölésére alkotott. Hogy az anyag „fizikai" (vagyis az, amit az ember legjobban ismer, ami közvetlenül adott a számára, s aminek a létezésében a bolondok házának lakóin kívül senki sem kételkedhetik), azt Avenarius nem tagadja, csak azt követeli, hogy fogadjuk el az ő elméletét a környezet és az Én feloldhatatlan kapcsolatáról.

Mach egyszerűbben, filozófiai cikornyák nélkül fejezi ki ugyanezt a gondolatot:

> „Amit anyagnak nevezünk, az az *elemek* (érzetek) bizonyos törvényszerű összefüggése" („Analyse der Empfindungen" S. 270.).

Mach azt hiszi, hogy ezzel az állítással „radikális fordulatot" idéz elő a szokásos világnézetben. Valójában ez nem más, mint régi, réges-régi szubjektív idealizmus, melynek pőreségét az „elem" szavacska takarja be.

Végül Pearson, az angol machista, aki ádázul hadakozik a materializmus ellen, ezt mondja:

> „Nem lehet tudományos ellenvetést tenni az ellen, hogy az érzéki benyomások bizonyos többé vagy kevésbbé állandó csoportjait együvé osztályozzuk és anyagnak nevezzük — ilymódon nagyon közel jutunk John Stuart Mill meghatározásához, amely szerint az anyag az érzékletek állandó lehetősége —, de az anyagnak ez a meghatározása egészen más, mint az, hogy olyan dolog, amely mozog" („The Grammar of Science", 2nd ed., 1900, p. 249).

Itt hiányzik az „elemek" függefalevélkéje, s az idealista nyiltan kezet nyujt az agnosztikusnak.

Az olvasó látja, hogy az empiriokriticizmus alapítóinak mindezek az okoskodásai teljesen és kizárólag a körül a réges-régi ismeretelméleti kérdés körül forognak, hogy miképpen viszonylik a gondolkodás a léthez, az érzet a fizikaihoz. Az orosz machisták határtalan naivítása kellett ahhoz, hogy itt olyasvalamit lássanak, aminek bármily csekély mértékben is köze volna a „legújabb természettudományhoz" vagy a „legújabb pozitivizmushoz". Valamennyi idézett filozófus, ki nyiltan, ki leplezetten, a materializmus alapvető filozófiai vonalát (a léttől a gondolkodáshoz, az anyagtól az érzethez) az idealizmus ellenkező vonalával cseréli fel. Midőn az anyagot tagadják, ezzel az ismeretelméleti kérdéseknek azt a régesrégóta ismeretes megoldását ismétlik, mely érzeteink külső objektív forrását, az érzeteinknek megfelelő objektív valóságot tagadja. És megfordítva, annak a filozófiai vonalnak elismerése, melyet az idealisták és agnosztikusok tagadnak, a következő meghatározásokban jut kifejezésre: az anyag az, ami érzékszerveinkre hatva, érzeteket hoz létre; az anyag

objektív valóság, melyet érzeteink tárnak fel előttünk és így tovább.

Bogdánov, aki, gyáván megkerülve Engelst, azt a látszatot akarja kelteni, hogy ő csak Beltovval vitatkozik, felháborodik az ilyen meghatározásokon, amelyek — lám — csak ama „formula" (*engelsi* formula — ezt a mi „marxistánk" elfelejtette hozzátenni) „egyszerű ismétlésének bizonyulnak" („Empiriomonizmus", III. könyv, XVI. old.), amely szerint a filozófia egyik iránya az anyagot tekinti elsődlegesnek, a szellemet másodlagosnak, a másik irány pedig ennek az ellenkezőjét teszi. Az oroszországi machisták valamennyien elragadtatással ismételgetik a bogdánovi „cáfolatot"! Holott parányi gondolkodással rájöhettek volna arra, hogy az ismeretelmélet két végső fogalmát lehetetlen, a dolog lényegénél fogva lehetetlen másképpen meghatározni, mint úgy, hogy rámutatunk arra, hogy a kettő közül melyiket tekintjük elsődlegesnek. Mit jelent „meghatározni" valamit? Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy az adott fogalmat egy másik, tágabb fogalom alá foglalom. Amikor például meghatározom, hogy a szamár állat, a „szamár" fogalmát egy tágabb fogalom alá foglalom. Mármost felmerül a kérdés, hogy vannak-e tágabb fogalmak, amelyekkel az ismeretelmélet dolgozhatna, mint ezek a fogalmak: lét és gondolkodás, anyag és érzet, fizikai és pszichikai? Nincsenek. Ezeknél nincsenek tágabb, ezek a legtágabb fogalmak, amelyeknél tovább az ismeretelmélet lényegileg máig sem ment (hacsak nem vesszük figyelembe a *nomenklatúra mindig* lehetséges megváltoztatását). Csak a szélhámosság vagy a legszűkebb korlátoltság követelheti a lehető legtágabb fogalmak e két „sorának" oly meghatározását, amely nem annak „egyszerű megismétlésében" állana, hogy: az egyiket vagy a másikat vesszük elsődlegesnek. Vizsgáljuk meg az anyagra vonatkozó három fentidézett nézetet. Mi e nézetek lényege? Az, hogy ezek a filozófusok a pszichikaiból vagy Én-ből, mint központi tagból kiindulva jutnak el a fizikaihoz vagy környezethez, mint ellentaghoz — vagy az érzetből kiindulva jutnak el az anyaghoz — vagy az érzéki észleletekből kiindulva jutnak el az anyaghoz. Vajjon Avenarius, Mach és Pearson adhatták-e lényegében az alapfogalmak más „meghatározását", mint hogy rámutattak filozófiai vonaluk irányára? Vajjon meghatározhatták-e másképpen, valami különösmódon, hogy mi az Én? Elegendő ezt a kérdést világosan fel-

tenni, hogy megértsük, micsoda hallatlan értelmetlenséget mondanak a machisták, amikor a materialistáktól az anyag oly meghatározását követelik, amelynek más volna a lényege, mint annak megismétlése, hogy az anyag, a természet, a lét, a fizikai — az elsődleges, a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig — a másodlagos.

Marx és Engels zsenialitása egyebek közt abban is megnyilvánult, hogy lenézték az új szavacskákkal, kiókumlált műszavakkal, körmönfont „izmusokkal" űzött tudóskodó játékot és egyszerűen és nyiltan mondták: van materialista és van idealista filozófiai vonal, közbül pedig az agnoszticizmusnak különféle árnyalatai vannak. Akik azon erőlködnek, hogy új filozófiai szempontot találjanak, ezzel szintoly lelki szegénységről tesznek tanúságot, mint azok, akik azon erőlködnek, hogy „új" értékelméletet, „új" járadékelméletet stb. teremtsenek.

Avenariusról tanítványa, Carstanjen közli, hogy egy magánbeszélgetés alkalmával ezt mondta: „Én nem ismerek sem fizikait, sem pszichikait, hanem csak valami harmadikat". Egy írónak arra a megjegyzésére, hogy Avenarius nem határozta meg ennek a harmadiknak a fogalmát, Petzoldt így válaszolt: „Mi tudjuk, hogy miért nem alkothatott ilyen fogalmat. A ‚harmadiknak' nincsen ellenfogalma (Gegenbegriff) ... Az a kérdés, hogy mi ez a harmadik, logikátlanul van feltéve."* Petzoldt megértette, hogy az utóbbi fogalmat nem lehet meghatározni, de nem értette meg, hogy a „harmadikra" való hivatkozás közönséges csavarás, mert minden ember tudja, hogy mi a fizikai, azt is, hogy mi a pszichikai, de hogy mi az a „harmadik", ezt mindmáig nem tudja senki. Avenarius ezzel a csavarással csak a nyomokat igyekezett eltüntetni, ténylegesen az Én-t nyilvánítva elsődlegesnek (központi tag), a természetet pedig másodlagosnak (környezet).

Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen korlátolt területen van abszolút jelentősége: a jelen esetben kizárólag annak az alapvető ismeretelméleti kérdésnek keretén belül, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak elismerni. E kereteken túl az adott ellentét viszonylagossága kétségtelen.

Most vizsgáljuk meg közelebbről azt, hogy az empiriokriti-

* *Petzoldt:* Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. II. kötet 329. oldal.

kai filozófiában miképp használják ezt a szót: tapasztalat. A „Kritik der reinen Erfahrung" 1. §-ában a következő „feltevést" olvassuk:

„Környezetünknek tetszésszerinti alkatrésze olyan viszonyban van emberi egyénekkel, hogy ha amaz adva van, akkor az emberek tapasztalatról beszélnek: ‚valamit tapasztalunk'; ‚ez valami — tapasztalat', illetve ‚a tapasztalatból ered', ‚a tapasztalattól függ' . . ."

A tapasztalatot tehát megintcsak ugyanazok a fogalmak: az Én és a környezet útján fogalmazzák meg, mégpedig úgy, hogy a „feloldhatatlan" kapcsolatukról szóló „tanítást" egyelőre véka alá rejtették. Továbbá: „a tiszta tapasztalat szintétikus fogalma" — t. i. a tapasztalaté „mint olyan kijelentésé, amelynek minden alkateleme tisztán csak környezetünk alkatrészeit tételezi fel" (1—2. oldal). Ha elfogadjuk, hogy a környezet az ember „nyilatkozataitól" és „kijelentéseitől" függetlenül létezik, akkor lehetővé válik, hogy a tapasztalatot materialista módon magyarázzuk! „A tiszta tapasztalat analitikus fogalma" — t. i. a tapasztalaté, mint „olyan kijelentésé, amelyhez nincs hozzákeverve semmi, ami maga is ne volna tapasztalat — amely tehát magában véve nem egyéb, mint tapasztalat" (5. oldal). A tapasztalat — tapasztalat. És még akadnak emberek, akik ezt az általtudományos badarságot igazi mélyelméjűségnek veszik.

Hozzá kell még fűznünk, hogy Avenarius a „Kritik der reinen Erfahrung" II. kötetében a „tapasztalatot" a *pszichikai* „speciális esetének" tekinti, hogy a tapasztalatot „sachhafte Werte"-re (dologszerű értékekre) és „gedankenhafte Werte"-re (gondolatszerű értékekre) osztja, hogy a „tág értelemben vett tapasztalat" magában foglalja az utóbbiakat, hogy a „teljes tapasztalat"-ot az elvi koordinációval azonosítja („Bemerkungen"). Szóval: „minden, ami szem-szájnak ingere". A „tapasztalat" fedi mind a materialista, mind az idealista filozófiai vonalat, áldását adva összezavarásukra. Míg a mi machistáink a „tiszta tapasztalatot" hiszékenyen készpénznek fogadják el, addig a különböző filozófiai irányok képviselői meggyőzően rámutatnak arra, hogy Avenarius visszaél ezzel a fogalommal.

„Hogy mi légyen a tiszta tapasztalat — írja A. Riehl —, azt Avenarius nem határozza meg és az ő erre vonatkozó kijelen-

tése: ‚Tiszta tapasztalat az a tapasztalat, amelyhez nincs hozzákeverve semmi, ami maga is ne volna tapasztalat', szemmelláthatóan körben forog" (Systematische Philosophie". „Die Kultur der Gegenwart", Berlin—Leipzig, 1907, S. 102).

A tiszta tapasztalat Avenariusnál — írja Wundt — hol tetszésszerinti fantasztikum, hol a „dologszerűség" jellegével bíró kijelentés („Philosophische Studien", XIII. Band., S. 92—93). Avenarius kitágítja a tapasztalat fogalmát (S. 382). „Ezeknek a terminusoknak: tapasztalat és tiszta tapasztalat pontos meghatározásától függ ennek az egész filozófiának az értelme, — írja Cauwelaert. — Meg kell állapítani, hogy Avenarius maga sajnálta a fáradságot arra, hogy ezt a meghatározást megadja" (Revue néo-scholastique", Février, 1907, p. 61). „A ‚tapasztalat'-terminusnak határozatlansága jó szolgálatot tesz Avenariusnak" arra, hogy a szubjektiv idealizmust becsempéssze az ellene való harc látszata alatt — mondja Norman Smith („Mind", vol. XV., p. 29).

> „Ezennel ünnepélyesen kijelentem tehát, hogy a filozófiámnak szelleme és lelke ez: az embernek egyáltalán nincs egyebe a tapasztalaton kívül és mindenhez, amihez hozzájut, csakis a tapasztalat útján jut hozzá . . ."

Ez aztán, nemde, olyan filozófus, aki szenvedélyes híve a tiszta tapasztalatnak! E szavak szerzője — J. G. Fichte, a szubjektív idealista („Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum usw.", S. 15). A filozófia történetéből tudjuk, hogy a tapasztalat fogalmának értelmezése választotta el egymástól a klasszikus materialistákat és idealistákat. Manapság a professzori filozófia mindenféle árnyalata reakciós mivoltát a „tapasztalatra" vonatkozó deklamációkkal leplezi. A tapasztalatra hivatkoznak az összes immanensek. Mach az „Erkenntnis und Irrtum" második kiadásának előszavában feldícséri W. Jerusalem professzor könyvét, amelyben ezt olvassuk:

> „Egy isteni eredendő lény feltételezése semmiféle általános és bevált tapasztalattal nincsen ellentétben" („Der kritische Idealismus etc.". S. 222.*

* *W. Jerusalem:* Der kritische Idealismus und die reine Logik. Wien, 1905, 222. oldal.

Csak sajnálkozhatunk azokon az embereken, akik Avenariusnak és társainak elhitték, hogy a „tapasztalat" szavacskával a materializmus és az idealizmus közötti „elavult" különbségnek fölébe lehet emelkedni. Ha Valentinov és Juskévics a tiszta machizmustól egy parányit eltérő Bogdánovot azzal vádolják, hogy visszaél a tapasztalat szóval, úgy ezek az urak itt csak tudatlanságról tesznek tanúbizonyságot. Bogdánov ebben „ártatlan": ő *csak* rabszolgamódra átvette Mach és Avenarius zagyvaságát. Amikor ő azt mondja: „tudat és közvetlen pszichikai tapasztalat azonos fogalmak" („Empiriomonizmus". II. könyv, 53. old.), az anyag pedig „nem tapasztalat", hanem „valami ismeretlen, amely minden ismeretet előidéz" (Empiriomonizmus", III. könyv, XIII. old.) — akkor a tapasztalatot idealista módon értelmezi. S ő persze, nem az első* és nem az utolsó, aki a tapasztalat szavacskára idealista rendszerecskéket épít. Amikor a reakciós filozófusokkal vitatkozva azt mondja, hogy minden kísérlet, amely arra irányul, hogy túllépje a tapasztalat határát, a valóságban „csak üres absztrakciókra és ellentmondásos képekre vezet, amelyeknek összes elemei csak a tapasztalatból erednek" (I., 48), — akkor az emberi tudat üres absztrakciójával szembeállítja azt, ami az emberen kívül és tudatától függetlenül létezik, vagyis materialista módon értelmezi a tapasztalatot.

Mach is, pontosan ugyanígy idealista álláspontból indulva ki (a testek — érzetkomplexumok vagy „elemek"), gyakran a tapasztalat szó materialista értelmezésére hibázik rá. „Ne magunkból filozófáljunk ki valamit (nicht aus uns herausphilosophieren) — mondja a „Mechanik"-ban (3. kiadás, 1897, S. 14) —, hanem merítsünk a tapasztalatból". A tapasztalatot itt szembeállítja az önmagából való filozófálgatással, azaz mint valami objektívet, az embernek kívülről adottat értelmezi, materialista módon értelmezi. Még egy példa: „Amit a természetben megfigyelünk, az, ha nem értjük is meg és nem elemezzük is, belevéső dik képzeteinkbe, amelyek aztán a természet folyamatait legáltalánosabb

* Angliában már régóta gyakorolja magát ebben Belfort Bax elvtárs; „The Roots of Reality" című könyvének francia bírálója nemrég nem minden irónia nélkül mondta neki: „A tapasztalat csak más szó a ‚tudat' szó helyett, akkor hát lépjen fel mint nyílt idealista!" (Revue de philosophie, 1907, 10. szám, 399. oldal.

és legerősebb (stärksten) vonásaikban utánozzák (nachahmen). A tapasztalatban aztán olyan kinccsel rendelkezünk, amely mindíg kéznél van" (ugyanott, 27. old.). Itt a természetet elsődlegesnek, az érzeteket és tapasztalatot levezetettnek veszi. Ha Mach az ismeretelmélet alapvető kérdéseiben következetesen ragaszkodott volna ehhez az álláspontho z, sok és ostoba „komplexumtól" kímélte volna meg az emberiséget. Harmadik példa: „A gondolkodásnak a tapasztalathoz való szoros csatlakozása érinti a modern természettudományt. A tapasztalat gondolatot szül. Ezt tovább szőjük, újból összehasonlítjuk a tapasztalattal és módosítjuk . . ." („Erkenntnis und Irrtum", S. 200). Mach itt sutba dobta különleges „filozófiáját" s ösztönösen áttér a tapasztalatot materialista módon vizsgáló természetbúvárok álláspontjára.

Összegezzünk: a „tapasztalat" szó, melyre a machisták rendszereiket építik, réges-régóta idealista rendszerek leplezésére szolgált, most pedig Avenariusnál és társainál arra szolgál, hogy eklektikus módon az idealista álláspontról áttérjenek a materializmusra és megfordítva. Ennek a fogalomnak különféle „meghatározásai" csak azt a két alapvető filozófiai vonalat fejezik ki, amelyeket Engels oly világosan tárt fel.

2. PLECHÁNOV TÉVEDÉSE A „TAPASZTALAT" FOGALMÁT ILLETŐEN

A „Ludwig Feuerbach"-hoz (1905-ös kiadás) írt előszavának X—XI. oldalán Plechánov ezt mondja:

> „Egy német író megjegyezte, hogy az empiriokriticizmus számára a *tapasztalat* csak a vizsgálat tárgya, de korántsem a megismerés eszköze. Ha ez így van, úgy az empiriokriticizmus és a materializmus szembeállításának nincs semmi értelme és azok az elmélkedések, amelyek szerint az empiriokriticizmus hivatva van a materializmust felváltani, tökéletesen üreseknek és fölöslegeseknek bizonyulnak."

Ez merő zagyvaság.

Fr. Carstanjen, Avenarius egyik „legortodoxabb" követője, az empiriokriticizmusról írt cikkében (válasz Wundtnak) azt mondja, hogy a „Kritik der reinen Erfahrung" számára — a

tapasztalat nem a megismerés eszköze, hanem csupán a vizsgálat tárgya.* Plechánov szerint tehát nincs értelme, hogy Fr. Carstanjen nézeteit szembeállítsuk a materializmussal!

Fr. Carstanjen csaknem szóról-szóra ismétli Avenariust, aki a „Bemerkungen"-ben saját felfogását a tapasztalatról, mint arról, ami adott, amit készen találunk (das Vorgefundene), határozottan szembeállítja azzal a nézettel, amely szerint a tapasztalat „a megismerés eszköze" „az uralkodó, bensőleg teljesen metafizikai ismeretelméletek értelmében" (id. hely, 401. old., 66. és 67. §). Ugyanezt mondja Avenarius nyomán Petzoldt is az „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung" c. munkájában (Band I., S. 170). Plechánov szerint tehát nincs értelme, hogy Carstanjen, Avenarius és Petzoldt nézeteit szembeállítsuk a materializmussal! Plechánov vagy nem „olvasta végig" Carstanjen és társai munkáit, vagy pedig utalását „egy német íróra" ötödkézből vette.

Mit jelent a legtekintélyesebb empiriokritikusoknak ez a Plechánov által meg nem értett állítása? Carstanjen azt akarja mondani, hogy Avenarius „Kritik der reinen Erfahrung" c. művében vizsgálat *tárgyává* teszi a tapasztalatot, vagyis minden „emberi kijelentést". Avenarius itt nem vizsgálja — mondja Carstanjen, (id. cikk, 50. old.) — hogy ezek a kijelentések reálisak-e, avagy például *kísértetekre* vonatkoznak; ő csak csoportosít, rendszerez, formálisan osztályoz mindenfajta emberi kijelentést, az *idealista* kijelentéseket is, a *materialista* kijelentéseket is, (53. old.) anélkül, hogy a kérdés lényegébe hatolna. Carstanjennek tökéletesen igaza van, amikor *ezt* az álláspontot „κατ'έξοχήν (kiváltképpeni) szkepticizmusnak" nevezi (213. old.). Ebben a cikkben Carstanjen egyebek közt védelmébe veszi drága tanítóját a materializmusnak (egy német professzor szempontjából) megszégyenítő vádjával szemben, melyet Wundt emelt ellene. Ugyan kérem, micsoda materialisták vagyunk mi?! — ez az értelme Carstanjen ellenvetéseinek —, amikor mi „tapasztalatról" beszélünk, úgy ezt korántsem abban a szokásos, közkeletű értelemben tesszük, amely materializmushoz vezet vagy vezethetne, hanem abban az értelemben, hogy mindent vizsgálat tárgyává teszünk,

* „Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie", 22. évfolyam, 1898, 45. oldal.

amit az emberek, mint tapasztalatot „kijelentenek". Carstanjen és Avenarius azt a nézetet, amely szerint a tapasztalat a megismerés eszköze, materialista nézetnek tartják (ami talán a legszokásosabb, de mégsem helyes nézet, amint Fichte példáján láttuk). Avenarius hallani sem akar arról az „uralkodó" „metafizikáról", amely az agyat makacsul a gondolat szervének tekinti, nem törődve az introjekció és a koordináció elméletével. A készen talált vagy adott (das Vorgefundene) alatt Avenarius éppen az Én és a környezet feloldhatatlan kapcsolatát érti, ami a „tapasztalat" kúsza idealista értelmezésére vezet.

Eszerint tehát a „tapasztalat" szó mögött kétségtelenül megbújhatik mind a materialista, mind az idealista vonal is, nemkülönben a hume-ista és kantista vonal is, de ebben a vonatkozásban semmit sem dönt el sem az, ha a tapasztalatot, mint a vizsgálat tárgyát határozzák meg,* sem az, ha a tapasztalatot, mint a megismerés eszközét határozzák meg. Nevezetesen Carstanjennek Wundttal s.emben tett megjegyzései semmiféle vonatkozásban sincsenek az empiriokriticizmus és materializmus szembeállításának kérdésével.

Kuriózumként megemlítjük, hogy Bogdánov és Valentinov, Plechánovnak e pontra vonatkozólag adott válaszukban cseppet sem árulnak el nagyobb tájékozottságot. Bogdánov kijelentette: „nem egészen világos"**; „az empiriokritikusok dolga, hogy megvizsgálják ezt a formulázást és hogy elfogadják vagy elutasítsák a feltételt". Előnyös álláspont: hiszen én nem vagyok machista és nem vagyok köteles megvizsgálni, hogy egy Avenarius, vagy egy Carstanjen milyen értelemben beszél a tapasztalatról! Bogdánov ki akarja használni a machizmust (és a „tapasztalat" körüli machista zagyvaságot), de nem akar felelősséget vállalni érte.

Valentinov, a „tiszta" empiriokritikus, kiírta Plechánov jegyzetét és nyilvánosan kánkánt járt, csúfolódva azon, hogy Plechánov nem nevezte meg a német írót és nem magyarázta

* Plechánovnak talán úgy tűnt fel, hogy Carstanjen azt mondta: „a megismerés tárgya, mely a megismeréstől független", nem pedig azt, hogy „a vizsgálat tárgya". Akkor ez csakugyan materializmus volna. De sem Carstanjen, sem bárki más, aki ismeri az empiriokriticizmust, ilyesmit nem mondott és nem is mondhatott.

** „Empiriomonizmus", III. könyv, XI. oldal.

meg, miről van szó (id. könyv* 108. és 109. old.). Emellett ez az empiriokritikus filozófus *egyetlen szóval sem* válaszolt a dolog lényegét illetőleg, holott elismerte, hogy a plechánovi jegyzetet „háromszor — ha nem többször — olvasta" (és nyilván semmit sem értett meg belőle). Ó, ezek a machisták!

3. OKSÁG ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG A TERMÉSZETBEN

Az okság kérdésének különösen nagy a jelentősége, ha meg akarjuk állapítani az egyik vagy másik legújabb „izmus" filozófiai vonalát. Ezért kissé részletesebben kell foglalkoznunk ezzel a kérdéssel.

Kezdjük az adott kérdésre vonatkozó materialista ismeretelmélettel. L. Feuerbach rendkívül világosan fejti ki nézeteit R. Haymnak adott, fentebb említett válaszában.

„‚A természet és az ember elméje, mondja Haym, nála (Feuerbachnál) teljesen különválik, s a kettő között nála szakadék támad, amelyen átjutni sem erről, sem arról az oldalról nem lehet'. Haym ezt a kifogást főkép a ‚Wesen der Religion' 48. §-ára alapítja, ahol azt írom, hogy ‚a természetet csak maga a természet útján lehet felfogni, hogy a természet szükségszerűsége nem emberi vagy logikai, metafizikai vagy matematikai, azaz absztrakt szükségszerűség, hogy egyes-egyedül a természet *az* a lény, amelyet nem szabad és nem lehet emberi mértékkel mérni, habár jelenségeit összehasonlítjuk és megjelöljük, hogy érthetővé tegyük őket a magunk számára és általában emberi kifejezéseket és fogalmakat — mint például: rend, cél, törvény — alkalmazunk rá s nyelvünk természetének megfelelően alkalmaznunk is kell reá.' Mit jelent ez? Azt mondom-e ezzel, hogy a természetben nincs rend, hogy tehát például az őszre nyár, a tavaszra tél, a télre ősz következik? Vagy hogy nincsen cél, hogy tehát például a tüdő és a levegő, a fény és a szem, a hang és a fül közt nincs összhang? Vagy hogy nincsen törvény, hogy tehát például a Föld hol ellipszis alakú, hol körpályán, hol egy év, hol egy negyedóra alatt kering a nap

* *N. Valentinov:* A marxizmus filozófiai konstrukciói. Moszkva 1908.

körül? Micsoda badarság! Mit akar hát az a paragrafus? Semmi egyebet, mint különbséget tenni aközt, ami az emberé és aközt, ami a természeté; nem állítja, hogy a rendről, célról, törvényről alkotott szavaknak és képzeteknek a természetben nem felel meg valami valóságos, csak azt tagadja, hogy a gondolkodás és lét azonos, csak azt tagadja, hogy ezek úgy léteznek a természetben, mint az ember fejében vagy érzékében. Rend, cél és törvény — szavak, amelyekkel az ember a természet műveit lefordítja *a maga* nyelvére, hogy őket megértse; ezek nem értelem- azaz tárgynélküli szavak (nicht sinn-, d. h. gegenstandlose Worte); de mégis meg kell különböztetnem az eredetit a fordítástól. Rend, cél, törvény ugyanis emberi értelemben véve bizonyos önkényességet fejeznek ki.

Hiszen a teizmus a természet rendjének, cél- és törvényszerűségének véletlenségéből *kifejezetten* ezek önkényes eredetére, a természettől különböző lényre következtet, amely a magában véve (an sich) zürzavaros (dissolute), minden határozottal szemben közömbös természetbe rendet, cél- és törvényszerűséget vitt be. A teista értelem... a természettel ellentétben álló értelem, a természet lényegével szemben tökéletesen értelmetlen és minden megértés híján levő értelem. A teista értelem a természetet két lényre, anyagi és formális vagy szellemi lényre szakítja széjjel" („Werke", Bd. VII. Stuttgart, 1903, S. 518—520).

Feuerbach tehát elismeri a természetben levő objektív törvényszerűséget, objektív okozatiságot, amelyet a rendről, törvényről stb. alkotott emberi képzetek csak körülbelül helyesen tükröznek vissza. A természet objektív törvényszerűségének elismerése elszakíthatatlan kapcsolatban van Feuerbachnál azzal, hogy a tudatunkban visszatükröződő külső világ, tárgyak, testek, dolgok objektív valóságát is elismeri. Feuerbach nézetei következetesen materialista nézetek. És minden másféle nézetet, helyesebben, filozófiai irányt az okság kérdésében — a természetben meglevő törvényszerűség, okság, szükségszerűség tagadását — Feuerbach joggal számít a fideizmus irányzatához. Mert valóban világos, hogy a szubjektív vonal az okság kérdésében, a természet rendjének és szükségszerűségének nem a külső objektív

világból, hanem a tudatból, az értelemből, a logikából stb. való levezetése nemcsak hogy elszakítja az emberi értelmet a természettől, nemcsak hogy szembeállítja az elsőt a másodikkal, hanem a természetet az értelem *részévé* teszi, ahelyett, hogy az értelmet tekintené a természet egy részecskéjének. A szubjektív vonal az okság kérdésében: filozófiai idealizmus, melynek válfajaihoz tartozik mind Hume, mind Kant okság-elmélete, azaz többé vagy kevésbbé enyhített, felhígított fideizmus. A természet objektív törvényszerűségének és e törvényszerűség az ember fejében való körülbelül hű visszatükrözésének elismerése: materializmus.

Ami Engelst illeti, úgy, ha nem tévedek, neki nem kellett speciálisan az okság kérdésében materialista álláspontját más irányokkal szembeállítani. Erre neki nem volt szüksége, mivel általában a külső világ objektív valóságának gyökeresebb kérdésében teljesen határozottan elhatárolta magát az összes agnosztikusoktól. De aki egy kissé figyelmesen olvasta filozófiai műveit, az előtt világosnak kell lennie, hogy Engels a természet objektív törvényszerűségének, okozatiságának, szükségszerűségének létezése tekintetében a kétségnek még az árnyékát sem hagyta meg. Néhány példára fogunk szorítkozni. Mindjárt az „Anti-Dühring" legelső fejezetében Engels ezt mondja:

> „Ahhoz, hogy ezeket a részleteket (a világ jelenségei összképének részleteit) megismerhessük, kénytelenek vagyunk őket természetes (natürlich) vagy történelmi összefüggésükből kiragadni s egyenként, külön-külön, sajátosságaik, különleges okaik és okozataik stb. tekintetében megvizsgálni" (5—6. old.).

Hogy ez a természetes összefüggés, a természet jelenségeinek összefüggése objektíven létezik, nyilvánvaló. Engels különösen hangsúlyozza az ok és okozatra vonatkozó dialektikai nézetét:

> „... hogy az ok és az okozat olyan fogalmak, amelyeknek mint olyanoknak csak az egyes esetre való alkalmazásban van érvényük, hogy azonban mihelyt az egyes esetet a világegésszel való általános összefüggésben vizsgáljuk, összefolynak, feloldódnak az egyetemes kölcsönhatás szemléletében, ahol okok és okozatok folytonosan helyet cserélnek, az

ami most, vagy itt okozat, ott, vagy akkor okká lesz és megfordítva" (8. old.).

Következésképpen az ok és okozat emberi felfogása mindig némileg leegyszerűsíti a természeti jelenségek objektív kapcsolatát, ezt csak körülbelül tükrözi vissza, mesterségesen elszigeteli az egyetlen egységes világfolyamatnak ezt vagy azt az oldalát. Ha úgy látjuk, hogy a gondolkodás törvényei a természet törvényeinek megfelelnek, ez teljesen érthető — mondja Engels —, ha figyelembe vesszük, hogy a gondolkodás és a tudat „az emberi agy termékei és maga az ember a természet terméke". Érthető, hogy „az emberi agy termékei, amelyek végső soron szintén természeti termékek, nem mondanak ellen a többi természeti összefüggésnek (Naturzusammenhang), hanem megfelelnek neki" (22. old.). Semmi kétség sem lehet a tekintetben, hogy a világ jelenségei közt természeti, objektív összefüggés áll fenn. Engels állandóan „természettörvényekről", „természeti szükségszerűségről" (Naturnotwendigkeiten) beszél, anélkül hogy szükségesnek tartaná külön megmagyarázni a materializmus közismert tételeit.

A „Ludwig Feuerbach"-ban szintén szó van

„a mozgás, mind a külső világ, mind az emberi gondolkodás mozgása törvényeiről — a törvények két soráról, melyek lényegükben azonosak, kifejezésükben azonban annyiban különbözők, amennyiben az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben s eleddig nagyobbrészt az emberi történelemben is tudattalanul, külső szükségesség formájában, látszólagos véletlenek végtelen sora közepette jutnak érvényre." (38. old.)*

És Engels azzal vádolja a régi természetfilozófiát, hogy (a természeti jelenségek) „még ismeretlen valóságos összefüggéseit eszmebeli, fantasztikus összefüggésekkel helyettesítette" (42. old.): Engels teljesen világosan elismeri a természeti objektív törvényszerűséget, okságot, szükségszerűséget, s ezzel párhuzamosan hangsúlyozza, hogy e törvényszerűségnek bennünk való, azaz emberi, megközelítő visszatükrözése a különböző fogalmakban viszonylagos jellegű.

* A magyar kiadásban 52. oldal. — *Ford.*

Áttérve J. Dietzgenre, mindenekelőtt rá kell mutatnunk machistáink számtalan ferdítéseinek egyikére. Helfond úr, a „Vázlatok a marxizmus filozófiája ‚köréből'" című mű egyik szerzője, ezt mondja:

„Dietzgen világnézetének fő pontjait a következő tételekben lehet összefoglalni: ... 9. az az okozati függés, melyet a dolgoknak tulajdonítunk, ténylegesen nincs meg a dolgokban" (248. old.).

Ez — merő süketlenség. Helfond úr, akinek saját nézetei nem egyebek, mint materializmusból és agnoszticizmusból készült igazi kotyvalék, *istentelenül kiforgatta* Dietzgent. Dietzgennél — igaz — elég sok zavarosság, pontatlanság, tévedés található, amelyeknek szívből örülnek a machisták, s amelyek minden materialistát arra késztetnek, hogy J. Dietzgent nem teljesen következetesen filozófusnak tekintse. De a materialista Dietzgenre ráfogni, hogy egyenesen tagadja az okságra vonatkozó materialista nézetet, erre csak a Helfondok, csak az orosz machisták képesek.

„Az objektív tudományos megismerés — mondja Dietzgen a „Wesen der menschlichen Kopfarbeit" című munkájában — nem hit és töprengés, hanem tapasztalat, indukció útján, nem a priori, hanem a posteriori észleli az okokat. A természettudomány nem a jelenségeken kívül vagy mögöttük, hanem bennük és általuk keresi az okokat" (94. és 95. old.) „Az okok a gondolkodási képesség termékei. Igaz ugyan, hogy nem kizárólag annak termékei, mert a gondolkodási képesség érzéki anyaggal kapcsolatban hozta őket létre. Ez az érzéki anyag adja meg az így létrehozott ok objektív létét. Miként az igazságtól azt kívánjuk, hogy objektív jelenségnek legyen az igazsága, éppúgy megkívánjuk az októl, hogy valóságos ok, hogy objektíven megadott okozat oka legyen" (98—99. old.). „A dolog oka: annak összefüggése" (100 old.).

Ebből látható, hogy Helfond úr *a valósággal homlokegyenest ellenkező* állítást kockáztatott meg. A materializmus világnézete, ahogy azt Dietzgen kifejti, elismeri, hogy az „okozati függés" „magukban a dolgokban" *foglaltatik*. Helfond úrnak machista

kotyvaléka számára össze kellett kuszálnia a materialista és idealista vonalat az okság kérdésében.

Térjünk át erre a második vonalra.

Avenariusnál filozófiájának erre a kérdésre vonatkozó kiindulópontjairól világos kijelentés található első, „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses" című művében. A 81. §-ban ezt olvassuk:

„Mintahogy... nem tapasztaljuk (erfahren) az erőt, mely mozgást hoz létre, éppoly kevéssé tapasztaljuk valamely mozgás *szükségszerűségét*... Amit tapasztalunk (erfahren), az mindig csak az, hogy az egyik a másik után következik..."

Ez hume-ista álláspont a legtisztább formában: az érzet, a tapasztalat semmit sem mond nekünk semmiféle szükségszerűségről. Az a filozófus, aki (a „gazdaságos gondolkodás" elve alapján) azt állítja, hogy csak az érzet létezik, nem juthatott más eredményre.

„Amennyiben tehát — olvassuk tovább — az *okság* képzete megkívánja az erőt és a szükségességet vagy kényszert, mint a következményfolyamat integrális alkotóelemeit, ezért ezekkel együtt az okság képzete is elesik" (82. §.). „A szükségszerűség a valószínűség bizonyos fokát (azt a bizonyosságot) fejezi ki, amellyel a következmény bekövetkezését várjuk vagy várhatjuk" (83. §, tézis).

Ez teljesen határozott szubjektivizmus az okság kérdésében. És aki kissé következetes marad, más eredményre nem is juthat, ha nem ismeri el az objektív valóságot, mint érzeteink forrását.

Mit mond Mach? Egy külön, „Okság és magyarázat" című fejezetben („Die Prinzipien der Wärmelehre", 2. Auflage, 1900. S. 432—439.) ezt olvassuk: „Mindamellett Hume kritikája (az okság fogalmát illetőleg) mégis érvényben marad." Kant és Hume különbözőképpen döntik el az okság kérdését (más filozófusokat Mach nem is vesz figyelembe!); Hume megoldásához mi „csatlakozunk." „A *logikai* szükségszerűségen kívül (Mach aláhúzása) másmilyen, például fizikai szükségszerűség egyáltalában nem létezik." Ez éppen az a nézet, amely ellen oly határozottan harcolt Feuerbach. Machnak eszébe sem jut, hogy Hume-mal való rokonságát tagadja. Csak az orosz machisták juthattak addig az

állítsig, hogy a hume-i agnoszticizmus és a marx-engelsi materializmus „egyesíthető". Mach „Mechanik"-jában ezt olvassuk:

> „A természetben nincs sem ok, sem okozat" (3. Auflage, 1897, S. 474.). „Egyébként ismételten kifejtettem, hogy az oksági törvény valamennyi formája szubjektív ösztönökből (Trieben) ered, s a természetnek nincs szüksége arra, hogy ezekkel megegyezzék" (S. 495).

Itt meg kell jegyezni, hogy a mi orosz machistáink az okság törvényére vonatkozó elmélkedések materialista vagy idealista irányának kérdését meglepő naivitással e törvény ilyen vagy amolyan megfogalmazásának kérdésével zavarják össze. Elhitték a német empiriokritikus professzoroknak, hogy ha azt mondják: „funkcionális vonatkozás", úgy ez a „legújabb pozitivizmus" felfedezése, amely megszabadít minket az olyan kifejezések, mint: „szükségszerűség", „törvény", s más effélék *„fetisizmusától"*. Ez, persze, merő sületlenség, és Wundt teljes joggal gúnyolta ki az ilyen *szócserét* (a „Philos. Studien"-ben megjelent idézett cikk 383. és 388. old.), amely a dolog lényegén semmit sem változtat. Mach maga az okság törvényének „valamennyi formájáról" beszél s az „Erkenntnis und Irrtum"-ban (2. kiad., 278. old.) azzal a magától értedődő fenntartással él, hogy a funkció fogalma az „elemek függését" csak akkor fejezheti ki pontosabban, ha elérték azt a lehetőséget, hogy a kutatás eredményeit *mérhető* nagyságokban fejezzék ki — márpedig ezt még olyan tudományokban is, aminő a vegytan, csak részben érték el. Úgy látszik, a mi machistáinknak, akik oly bizalommal fogadják a professzori felfedezéseket, az a nézete, hogy Feuerbach (Engelsről már nem is szólva) nem tudta, hogy a rend, törvényszerűség stb. fogalmai bizonyos feltételek mellett matematikailag meghatározott funkcionális viszonnyal kifejezhetők!

A filozófiai irányokat elválasztó tényleg fontos ismeretelméleti kérdés nem az, hogy a pontosság minő fokát értük el az okozati összefüggések leírásában s hogy e leírások kifejezhetők-e pontos matematikai képlettel, hanem az, hogy ez összefüggések megismerésének forrása a természet objektív törvényszerűsége-e, avagy elménk sajátossága, elménknek veleszületett képessége, hogy bizonyos apriorisztikus igazságokat megismerjen stb. Ez az, ami a materialista Feuerbachot, Marxot és Engelst

véglegesen elválasztja az agnosztikus (hume-ista) Avenariustól és Machtól.

Mach, akit bűn volna következetességgel vádolni, műveinek egyes részeiben nem ritkán „megfeledkezik" arról, hogy Humemal egyetért, „megfeledkezik" a maga szubjektív oksági elméletéről és „egyszerűen" mint természetbúvár, azaz ösztönös-materialista szempontból elmélkedik. A „Mechanik"-ban például ezt olvassuk: „... a természet arra tanít bennünket, hogy jelenségeiben egyformaságot találjunk" (4. kiadás, 194. old.). Ha egyformaságot *találunk* a természet jelenségeiben, úgy, következésképpen, ez az egyformaság objektíven elménken kívül létezik? Nem. A természet egyformaságának ugyanerről a kérdéséről Mach ilyesmiket mond:

> „Az az erő, mely a félig megfigyelt ténynek gondolatokban való kiegészítésére késztet, az *asszociáció*. Ezt hatásosan erősíti az ismétlés. Akkor mint idegen, akaratunktól és az egyes ténytől független erő jelenik meg előttünk, mely gondolatokat *és* (Mach kiemelése) tényeket irányít, s mindkettőt összhangban tartja, mint mindkettőjük felett uralkodó törvény. Az, hogy képesnek tartjuk magunkat arra, hogy egy ilyen törvény segítségével jövendöljünk, ez csak (!) környezetünk elegendő egyformaságát bizonyítja, de korántsem okolja meg a jövendölés beteljesülésének *szükségszerűségét*" (Wärmelehre" S. 383.).

Ebből az következik, hogy a környezet, azaz a természet egyformaságán kívül is lehet és kell valamiféle szükségszerűséget keresni! De hogy hol — ez az idealista filozófia titka, amely nem meri az ember megismerő képességét a természet egyszerű visszatükrözésének elismerni. Sőt utolsó művében — „Erkenntnis und Irrtum" — Mach a természettörvényt úgy határozza meg, mint „a várakozás korlátozását" (2. Auflage, Seite 450 ff.). A szolipszizmus mégiscsak felülkerekedik.

Vegyük szemügyre ugyane filozófiai irány más íróinak álláspontját. Az angol Karl Pearson az őt jellemző határozottsággal fejezi ki magát:

> „A tudomány törvényei inkább az emberi elme termékei, semmint a külső világ tényei" („The Grammar of Science", 2nd ed., p. 36). „Azok, akik — akár poéták, akár mate-

rialisták — a természetet mint az ember uralkodóját (sovereign) tisztelik, túlgyakran elfelejtik, hogy az a rend és bonyolultság, amelyet megcsodálnak, legalább is oly mértékben az ember észlelő és elmélkedő képességének terméke, mint saját emlékeik és gondolataik" (p. 185). „A természettörvény átfogó jellege az emberi elme találékonyságának köszönhető" (ugyanott). *„Az ember a természeti törvény alkotója"* — így szól a harmadik fejezet 4. §-a. „Sokkal több értelme van annak az állításnak, hogy az ember ad törvényeket a természetnek, mint annak az ellenkező állításnak, mely szerint a természet ad törvényeket az embernek" —

noha az igen tisztelt professzornak nagy bánatára el kell ismernie, hogy ez az utóbbi (materialista) nézet sajnos, nagyon elterjedt korunkban (87. old.). Az okság kérdésének szentelt negyedik fejezet 11. §-ában Pearson a következő *tételt* állítja fel:

„A szükségszerűség a fogalmak világába tartozik és csak tudattalanul és a logika ellenére viszik át az észleletek világába".

Megjegyzendő, hogy Pearson szerint az észlelet vagy érzéki benyomás „éppen maga" a rajtunk kívül létező valóság.

„Abban az egyformaságban, amelyben az észleletsorozatok ismétlődnek, az észleletek e rutinjában szintén nincsen benső szükségszerűség, de a gondolkodó lények létezésének szükséges feltétele az észleletek rutinjának megléte. A szükségszerűség tehát a gondolkodó lény természetében, nem pedig magukban az észleletekben rejlik; így tehát magától értetődően az észlelő képesség terméke". (p. 139).

Machistánk, akivel gyakran fejezi ki teljes egyetértését „maga" E. Mach, ilyenformán szerencsésen a tiszta kanti idealizmushoz jutott el: a törvényeket az ember adja a természetnek, nem pedig a természet az embernek! Nem az a fontos, hogy Kant nyomán az apriorizmusról szóló tanítást ismétlik — ez nem az idealista filozófiai vonalat határozza meg, hanem annak különleges megfogalmazását —, fontos az, hogy itt az értelem, a gondolkodás, a tudat az elsődleges, a természet a másodlagos. Nem az értelem a természet részecskéje, egyik legmagasabbrendű ter-

méke, folyamatainak képmása, hanem a természet részecskéje az értelemnek, amely, ilyenformán, közönséges, egyszerű, közismert emberi értelemből magától, ahogy Dietzgen mondta, valami „szerfelett értelmes", rejtelmes, isteni értelemmé tágul ki. A kanti és machi formula: „az ember adja a törvényeket a természetnek" — a fideizmus formulája. Ha a mi machistáink tágra meresztik szemüket, amikor Engelsnél azt olvassák, hogy a materializmus fő megkülönböztető jele az, hogy a természetet tekinti elsődlegesnek, nem pedig a szellemet — úgy ez csak azt mutatja, hogy mennyire képtelenek megkülönböztetni a valóban fontos filozófiai irányokat a tudóskodással és mesterkélt szavacskákkal űzött professzori játéktól.

J. Petzoldt, aki kétkötetes munkájában ismerteti és továbbfejleszti Avenariust, a machizmus reakciós szkolasztikájának remek mintaképéül szolgálhat.

„A szubsztancialitás és az okozatiság — mondja — mindmáig, százötven évvel Hume után is bénítja még a gondolkodó merészségét". („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung", Bd. I., S. 31.).

Magától értetődik, mindenkinél „merészebbek" a szolipszisták, akik felfedezték a szerves anyag nélküli érzetet, az agynélküli gondolatot, az objektív törvényszerűség nélküli természetet!

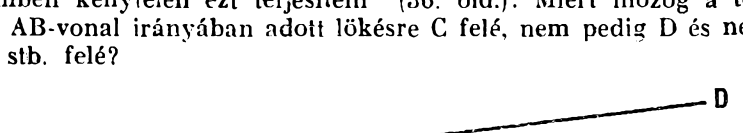
„Így az okság utolsó, általunk eddig még nem említett meghatározásához, a történés *szükségszerűségéhez*, vagy a *természeti szükségszerűséghez* szintén valami homályosság és miszticizmus tapad" — a „fetisizmus", az „antropomorfizmus" stb. eszméje (32. és 34. old.).

Szegény misztikus Feuerbach, Marx és Engels! Ők folyton a természeti szükségszerűségről beszéltek, s tetejébe Hume vonalának híveit elméleti reakciósoknak nevezték... Petzoldt felette áll mindennemű „antropomorfizmusnak". Ő felfedezte az *„egyértelműség törvényét"*, ezt a nagy törvényt, amely kiküszöböl minden homályt, eltünteti a „fetisizmus" minden nyomát stb. stb. Példa: az erőparallelogram (35. old.). Ezt nem lehet „bebizonyítani", ezt mint „tapasztalati tényt" el kell ismerni. Nem

szabad megengedni, hogy egy test, egy és ugyanazon lökéseket kapva, különbözőképpen mozog.

„Nem engedhetünk meg a természetnek ilyen határozatlanságot és önkényességet, — határozottságot, törvényszerűséget kell követelnünk tőle" (35. old.).

Úgy-úgy. Tehát törvényszerűséget követelünk a természettől. A burzsoázia reakciósságot követel professzoraitól. „Gondolkodásunk a természettől határozottságot kíván, s a természet ezt a kívánságot mindig teljesíti, sőt látni fogjuk, hogy bizonyos értelemben kénytelen ezt teljesíteni" (36. old.). Miért mozog a test az AB-vonal irányában adott lökésre C felé, nem pedig D és nem F stb. felé?



„Miért nem választja a természet a végtelenül sok más irány egyikét sem?" (37. old.). Azért, mert akkor a golyó pályája „sokértelmű" lenne, Joseph Petzoldt nagy empiriokritikai felfedezése viszont *egyértelműséget* követel.

Efféle felülmúlhatatlan badarsággal töltenek meg az „empiriokritikusok" tucatnyi oldalt!

„Az eddigiekből ismételten kitűnhetett az a felfogásunk, hogy a mi tételünk nem egyes tapasztalatok összegéből meríti erejét, hanem hogy a természettől követeljük érvényességét (seine Geltung). Tényleg, tételünk, még mielőtt törvény, számunkra már elv, amellyel a valóság vizsgálatához fogunk, azaz posztulátum. Mintegy a priori érvényes, függetlenül minden egyes tapasztalattól. Természetesen a tiszta tapasztalat filozófiájával nem igen fér össze, hogy aprioriszti kus igazságokat hirdessen s így meddő metafizikába essék vissza. Ez az a priori mindig csak logikai lehet, sohasem lehet pszichológiai és metafizikai" (40. old.).

No persze, elég, ha az a priorit logikainak nevezik el, hogy ettől

ennek az eszmének egész reakciós mivolta eltűnjék s ez az eszme a „legújabb pozitivitizmus" magaslatára emelkedjék.

A pszichikai jelenségek egyértelmű határozottsága lehetetlen — oktat bennünket tovább J. Petzoldt; a képzelet szerepe, a nagy feltalálók jelentősége stb. itt kivételeket teremt, márpedig a természettörvény, vagy a szellemi törvény „nem tűr kivételt" (65. old.). A leghamisítatlanabb metafizikussal van dolgunk, akinek fogalma sincs a véletlen és a szükségszerű közti különbség viszonylagosságáról.

Talán — folytatja Petzoldt — a történelmi események vagy a jellem kifejlődésének költői művekben látható indokolására fognak velem szemben hivatkozni.

> „Ha figyelmesebben vesszük szemügyre a dolgot, úgy ilyen egyértelműségnek nyomát sem fogjuk találni. Nincs olyan történelmi esemény és nincs olyan dráma, amelynél ne tudnók elgondolni, hogy azonos pszichikai feltételek mellett a résztvevő személyek másképp is ne cselekedhettek volna" (73. old.). „Tanításunk nemcsak azt mutatja, hogy pszichikai területen az egyértelműség tényleg hiányzik, hanem feljogosít még arra is, hogy *követeljük* (a kiemelés Petzoldttól ered). Tanításunk ilymódon *posztulátum* rangjára emelkedik, azaz oly tény rangjára, melyet sokkal korábbi tapasztalat elengedhetetlen feltételeként, *logikai apriorijaként* ismerünk meg" (a kiemelések Petzoldttól származnak) (76. old.).

S ezzel a „logikai apriorival" operál tovább Petzoldt „Einführung"-ja mindkét kötetében és 1906-ban megjelent „Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus" című könyvecskéjében.* Előttünk egy kimagasló empiriokritikusnak másik példája, aki, észrevétlenül kantizmusba süllyedve, a legreakciósabb tanokat tálalja fel kissé másképp elkészített mártásban. S ez nem véletlenség, mert Mach és Avenarius okság-tanának alapja magában foglalja ezt az idealista hazugságot, bárhogy iparkodnak is azt a „pozitivizmus" hangoztatásával leplezni. A

---

* *J. Petzoldt:* Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus. Leipzig 1906. 130. oldal. „Eszerint empírikus szempontból is lehetséges logikai a priori: az okság nem egyéb, mint logikai a priori környezetünk tapasztalati (erfahrungsmässig — tapasztalatilag adott) állandósága számára."

hume-i és kanti okság-elmélet közti különbség csak másodrendű különbség agnosztikusok között, akik megegyeznek a legfőbben: abban, hogy tagadják a természet objektív törvényszerűségét s ezzel elkerülhetetlenül ilyen vagy amolyan idealista következtetésre kárhoztatják magukat. Rudolf Willy, aki J. Petzoldtnál valamivel szégyenlősebb empiriokritikus, restelli az immanensekkel való rokonságot, elveti például Petzoldt egész „egyértelműségi" elméletét, mint olyat, amely „logikai formalizmusnál" egyebet nem nyujt. De javít-e Rudolf Willy a maga helyzetén azáltal, hogy megtagadja Petzoldtot? Korántsem. Mert a kanti agnoszticizmust csak azért tagadja meg, hogy a hume-i agnoszticizmust fogadja el:

„Hiszen már régóta, Hume óta tudjuk — írja —, hogy a ‚szükségszerűség' merőben logikai (nem ‚transzcendentális'), vagy ahogy szívesebben mondanám (s már mondtam is egyszer), merőben nyelvi (sprachlicher) ismertetőjel (Merkmal)". (R. Willy: „Gegen die Schulweisheit", München 1905, S. 91. 173—175. old.).

Az agnosztikus a szükségszerűségre vonatkozó materialista nézetünket „transzcendentálisnak" nevezi, mert ugyanazon kanti és hume-i „iskolás bölcseség" szempontjából — melyet Willy nem vet el, csak megtisztít — a tapasztalatban nekünk adott objektív valóság mindennemű elismerése jogtalan „transzcenzus".

Az agnoszticizmusnak ugyanerre az ösvényére tér le folytonosan Henri Poincaré is, az általunk itt elemzett filozófiai irány egyik francia képviselője, ez a nagy fizikus és kicsiny filozófus, akinek tévedéseit P. Juskévics természetesen a legújabb, annyira a „legújabb" pozitivizmus tetőpontjának nyilvánította, hogy még egy újabb „izmust" kellett kitalálni — az „empirioszimbolizmust". Poincaré számára (akinek nézeteit a maguk egészében az új fizikáról szóló fejezetben fogjuk tárgyalni) a természeti törvények: szimbólumok, konvenciók, amelyeket az ember a maga „kényelmére" alkot. „Az egyetlen igazán objektiv valóság a világ belső összhangja", amikor is objektívnek Poincaré azt nevezi, ami általános érvény, amit az emberek többsége vagy

mindenki elismer,* — vagyis éppúgy mint az összes machisták, teljesen szubjektív módon megsemmisíti az objektív igazságot, s a harmóniát illetőleg arra a kérdésre, hogy vajjon *rajtunk kívül* van-e harmónia, kategórikusan kijelenti: „kétségkívül nincs". Teljesen nyilvánvaló, hogy az új műszavak egyáltalán nem változtatnak az agnoszticizmus régi, régesrégi filozófiai vonalán, mert Poincaré „eredeti" elméletének az a lényege, hogy (bár korántsem következetesen) tagadja a természet objektív valóságát és objektív törvényszerűségét. Ezért egészen természetes, hogy az orosz machisták eltérően, akik a régi tévedések új formulázását újdonatúj felfedezéseknek vették, a német kantisták az ilyen nézeteket egy lényeges filozófiai kérdésben az ő oldalukra, az agnoszticizmus oldalára való átmenetként üdvözölték.

> „Henri Poincaré, a francia matematikus — olvassuk a kantista Philipp Franknál — azt az álláspontot képviselte, hogy az elméleti természettudományok számos legáltalánosabb tétele (például a tehetetlenség törvénye, az energia megmaradásának törvénye satöbbi), amelyekről gyakran nem tudni, tapasztalati avagy apriorisztikus eredetűek-e, a valóságban sem ilyenek, sem olyanok, hanem merőben konvencionális, az emberi önkénytől függő megállapítások." „Ilymódon — diadalmaskodik a kantista — a legújabb természetfilozófia meglepő módon felújítja a kritikai idealizmusnak azt az alapgondolatát, hogy a tapasztalat csak keretet tölt ki, amelyet az ember már természettől fogva magával hoz . . ." **

Ezt a példát azért említettük, hogy szemléletesen megmutassuk az olvasónak, mennyire naivak a mi Juskévicseink és társaik, akik holmi „szimbólizmus-elméletet" hamisítatlan *újdonság* gyanánt fogadnak, holott csak valamennyire is járatos filozófusok egyszerűen és nyiltan ezt mondják: áttért a kritikai idealizmus álláspontjára! Mert ennek az álláspontnak a lényege

---

* *Henri Poincaré:* La Valeur de la Science. Paris 1905, 9. oldal. Orosz fordításban is megjelent.

** Annalen der Naturphilosophie", VI. kötet, 1907. évfolyam, 443., 447. oldal.

nem okvetlenül Kant formulázásának ismétlésében van, hanem Hume és Kant *közös* alapeszméjének elismerésében: a természet objektív törvényszerűségének tagadásában és abban, hogy a különféle „tapasztalatfeltételeket", különféle elveket, posztulátumokat, kiindulótételeket a *szubjektumból*, az emberi tudatból, nem pedig a természetből vezetik le. Igaza volt Engelsnek, mikor azt mondta, hogy nem az a lényeges, hogy ez vagy az a filozófus a materializmus vagy idealizmus számos iskolája közül melyikhez csatlakozik, hanem az, hogy a természetet, a külső világot, a mozgásban lévő anyagot tekinti-e elsődlegesnek, avagy a szellemet, az értelmet, tudatot stb.

Vegyük erre a kérdésre vonatkozólag a machizmusnak még egy jellemzését, melyet a többi filozófiai iránnyal szemben E. Lucka, ez a jól tájékozott kantista adott. Az okság kérdésében „Mach teljesen Hume-hoz csatlakozik."*

> „P. Volkmann a gondolkodás szükségszerűségét a természeti történés szükségszerűségéből vezeti le, — ez olyan álláspont, mely Machhal ellentétben és Kanttal egyezően a szükségszerűség tényét elismeri, de a szükségszerűség forrását Kanttal ellentétben, a természeti történésben, nem pedig a gondolkodásban keresi" (S. 424).

P. Volkmann fizikus, aki meglehetősen sokat ír ismeretelméleti kérdésekről, és mint a természetbúvárok óriási többsége, a materializmus felé, bár következetlen, félénk, nem eléggé határozott materializmus felé hajlik. A természeti szükségszerűség elismerése és a természeti szükségszerűségből a gondolkodás szükségszerűségének levezetése: materializmus. A szükségszerűségnek, okságnak, törvényszerűségnek stb. a gondolkodásból való levezetése: idealizmus. A közölt idézetnek egyetlen pontatlansága az az állítás, hogy Mach teljesen tagad minden szükségszerűséget. Láttuk már, hogy ez nem áll sem Machot, sem az egész empiriokritikai irányt illetőleg, amely a materializmustól határozottan eltérve elkerülhetetlenül az idealizmus lejtőjére kerül.

Hátra van még, hogy néhány szót mondjunk külön az orosz machistákról. Az orosz machisták marxista számba akarnak

* *E. Lucka:* Das Erkentnisproblem und Machs „Analyse der Empfindungen". Eine kritische Studie. „Kantstudien", VIII. kötet 409. oldal.

menni, mindannyian „olvasták", hogy Engels határozottan elhatárolja a materializmust Hume irányától, hallaniok kellett magától Machtól és mindenkitől, aki valamennyire ismerős Mach filozófiájával, hogy Mach és Avenarius Hume vonalán haladnak — s mégis, gondosan ügyelnek arra, hogy *egy szót se* ejtsenek a hume-izmusról és materializmusról az okság kérdésével kapcsolatban! A zűrzavar teljes náluk. Íme néhány példa. P. Juskévics úr „új" empiriokriticizmust hirdet. A „kékség, a keménység stb. érzete, ezek az állítólag tiszta tapasztalati adatok" és „az állítólag tiszta ész alkotásai, mint az agyrém vagy a sakkjáték" — ez „empirioszimbolum" („Vázlatok", 179. old.).

„A megismerés empirioszimbolisztikus és továbbfejlődve, a szimbolizálás egyre magasabbfokú empirioszimbolumai felé halad." „Ilyen empirioszimbolumok... az úgynevezett természeti törvények" (ugyanott). „Az úgynevezett való realitás, a lét ‚önmagában', ez az az infinitív" (borzasztó tudós ember ez a Juskévics úr) „végső szimbolumrendszer, melyre tudásunk törekszik" (188. old.). „Az adatáradat", „amely megismerésünk alapjául szolgál", „irracionális", „illogikus" (187., 194. old.). Az energia „éppoly kevéssé dolog, szubsztancia, mint az idő, a tér, a tömeg és más természettudományi alapfogalmak: az energia — nem más, mint konstancia, empirioszimbolum, mint más empirioszimbolumok, amelyek — ideig-óráig — kielégítik azt az alapvető emberi szükségletet, hogy értelmet, logoszt vigyünk bele az adatok irracionális áradatába" (209. old.).

A tarka, rikító, „újdonatúj" terminológia darabkáiból összetákolt bohóckosztümben itt áll előttünk a szubjektív idealista, akinek szemében a külső világ, a természet, a természet törvényei — mindezek csak megismerésünk szimbolumai. Az adatáradat híjával van minden értelemszerűségnek, rendnek, törvényszerűségnek: megismerésünk visz bele értelmet. Az égitestek, beleértve a Földet is, az emberi megismerés szimbolumai. Ha a természettudomány azt tanítja, hogy a Föld már jóval az előtt létezett, mint ahogy ember és szerves anyag megjelenhetett — hiszen mi mindezt megváltoztattuk! *Mi* teremtünk rendet a bolygók mozgásában, a bolygók mozgásának rendje: a mi megismerésünk terméke. És érezve, hogy ez a filozófia az

emberi értelmet teszi meg a természet alkotójává, ősatyjává. Juskévics úr az értelemmel egysorba állítja a *„Logoszt"*, azaz az absztrakt értelmet, nem az értelmet, hanem az Értelmet, nem az emberi agy funkcióját, hanem valamit, ami az agy előtt létezett, valami istenit. A „legújabb" pazitivizmus utolsó szava a fideizmusnak ugyanaz a régi formulája, amelyet Feuerbach már leleplezett.

Vegyük szemügyre A. Bogdánovot. 1899-ben, mikor még félig materialista volt és csak kezdett ingadozni Wilhelm Ostwaldnak, ennek az igen nagy vegyésznek és igen zavarosfejű filozófusnak befolyása alatt, ezt írta:

„A jelenségek egyetemes okozati kapcsolata az emberi megismerés utolsó, legjobb gyermeke, egyetemes törvény, a legfőbb törvény azok közt a törvények közt, amelyeket, a filozófus szavaival élve, az emberi értelem ír elő a természetnek" (A történelmi természetszemlélet stb.", 41. old.).

Allah a megmondhatója, kitől vette akkor Bogdánov ezt a hivatkozást. De tény, hogy a „filozófus szavai", melyeket a „marxista" hiszékenyen ismétel — *Kant* szavai. Kellemetlen eset! Annál kellemetlenebb, mivel még csak nem is lehet „egyszerűen" Ostwald befolyásával megmagyarázni.

1904-ben, miután már sikerült félredobnia a természettudományos materializmust is, Ostwaldot is, Bogdánov ezt írta:

„.... A modern pozitivizmus az okság törvényét csak módszernek tekinti, amellyel a jelenségeket megismerésszerűen szakadatlan sorba kapcsoljuk, vagyis csak a tapasztalati koordináció formájának" („A társadalmi lélektan köréből", 207. old.).

Azt, hogy ez a modern pozitivizmus nem egyéb, mint agnoszticizmus, amely tagadja, hogy a természet objektív szükségszerűsége mindenféle „megismerés" és mindenféle ember előtt, minden „megismerésen" és emberen kívül létezett, Bogdánov vagy nem tudta, vagy elhallgatta. Vakon átvette a német professzoroktól, amit azok „modern pozitivizmusnak" neveztek. Végül 1905-

ben, miután Bogdánov végigment minden megelőző szakaszon, és az empiriokriticizmus szakaszán is és már az „empiriomonista" szakasznál tartott, ezt írta:

„A törvények egyáltalán nem tartoznak a tapasztalat szférájába... nincsenek adva a tapasztalatban, hanem a gondolkodás teremti őket, mint a tapasztalat megszervezésének és harmonikus egységbefoglalásának eszközét" („Empiriomonizmus", I. könyv, 40. old.). „A törvények a megismerés absztrakciói: a fizikai törvényeknek éppoly kevéssé vannak fizikai tulajdonságai, mint pszichikai tulajdonságai" (ugyanott).

Eszerint azt a törvényt, hogy ősz után tél, tél után tavasz következik, nem a tapasztalat adta nekünk, hanem a gondolkodás teremtette meg, mint arra szolgáló eszközt, hogy megszervezzük, összhangba hozzuk, összeegyeztessük... mit mivel, Bogdánov elvtárs?

„Az empiriomonizmus csak azért lehetséges, mert a megismerés aktív módon összhangba hozza a tapasztalatot, kiküszöbölve számtalan ellentmondásait, egyetemes szervező formákat teremtve számára, helyettesítve az elemek eredendő kaotikus világát a viszonylatok levezetett, rendezett világával" (57. old.).

Ez nem igaz. Az az eszme, hogy a megismerés egyetemes formákat képes „teremteni", hogy az eredendő káoszt renddel helyettesítheti, stb., az idealista filozófia eszméje. A világ az anyag törvényszerű mozgása és megismerésünk, amely a természet legmagasabbfokú terméke, csak arra képes, hogy *visszatükrözze* ezt a törvényszerűséget.

Összegezzünk: machistáink, vakon hitelt adva a „legújabb" reakciós professzoroknak, az okság kérdésében megismétlik a kanti és hume-i agnoszticizmus tévedéseit, és nem veszik észre sem azt, hogy ezek a tanítások mily feltétlen ellentmondásban vannak a marxizmussal, vagyis a materializmussal, sem azt, mint csúsznak ők maguk a lejtőn lefelé az idealizmushoz.

4. A „GAZDASÁGOS GONDOLKODÁS ELVE" ÉS A „VILÁG EGYSÉGÉNEK" KÉRDÉSE

„A ‚legkisebb erőkifejtés' elve, melyet Mach, Avenarius és sokan mások az ismeretelmélet alapjává tesznek meg... kétségtelenül ‚marxista' tendencia az ismeretelméletben."

Ezt mondja V. Bazárov a „Vázlatok" 69. oldalán.

Marxnak van „ökonómiá"-ja, Machnak is van „ökonómiá"-ja. Valóban „kétségtelen"-e, hogy a kettő között van hacsak halvány árnyéka is a kapcsolatnak?

Avenarius műve: „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses" (1876), ezt az elvet, amint láttuk, olymódon alkalmazza, hogy a „gazdaságos gondolkodás" nevében *csak az érzetet* nyilvánítja létezőnek. Az okság is, a „szubsztancia" is (ezt a szót a professzor urak „fontosság okából" szeretik használni a pontosabb és világosabb „anyag" szó helyett) kiküszöböltnek nyilvánítatik ugyane takarékosság nevében, aminek az eredménye: az anyagnélküli érzet, az agynélküli gondolat. Ez a merő badarság kísérlet arra, hogy új mártásban becsempésszék a *szubjektív idealizmust*. Amint láttuk, a hírhedt „gondolkodási ökonómia" kérdéséről írt *alapvető* munkának éppen ezt a jellegét a filozófiai irodalomban *általánosan elismerik*. Ha machistáink az „új" zászló alatt nem vették észre a szubjektív idealizmust, úgy ez valóban kuriózum.

Egyébként Mach „Analyse der Empfindungen" c. könyvében (640 old.) hivatkozik ezzel a kérdéssel foglalkozó 1872-ben megjelent munkájára is. Ez a munka, amint láttuk, szintén a *tiszta* szubjektivizmus álláspontját képviseli: a világ nem más, mint érzet. Így tehát az a két alapvető mű, mely a filozófiába ezt a nevezetes „elvet" bevezette, idealista álláspontot képviselt! Mit jelent ez? Azt, hogy a gondolkodás ökonómiájának elve, ha tényleg „megteszik az ismeretelmélet *alapjává*", semmi egyébre, mint szubjektív idealizmusra nem vezethet. Hogy a „leggazdaságosabb" azt „gondolni", hogy csak én és az én érzetem léteznek — ez elvitathatatlan, ha egyszer ilyen képtelen fogalmat viszünk be az *ismeretelméletbe*.

Mi „gazdaságosabb" — ha azt „gondoljuk", hogy az atom oszthatatlan, vagy ha azt, hogy pozitív és negatív elektronokból áll? Mi „gazdaságosabb" — ha azt „gondoljuk", hogy az orosz

burzsoá-forradalmat a liberálisok hajtják végre, vagy hogy a liberálisok ellen hajtják végre? Csak fel kell vetni a kérdést s azonnal láthatjuk, hogy a „gondolkodási ökonómia" kategóriájának alkalmazása itt képtelenség, szubjektivizmus. Az ember gondolkodása akkor „gazdaságos", ha helyesen tükrözi vissza az objektív igazságot, e helyesség kritériuma pedig a gyakorlat, a kísérlet, az ipar. Csakis az objektív valóság tagadása, azaz a marxizmus *alapjainak* tagadása esetén lehet komolyan beszélni az ismeretelméletben a gazdaságos gondolkodásról!

Ha elővesszük Mach későbbi munkáit, e nevezetes elvnek olyan *értelmezésével* találkozunk, amely igen gyakran annak teljes tagadásával egyenlő. A „Wärmelehre"-ben például Mach visszatér „a tudomány gazdaságos természetéről" szóló kedvenc eszméjéhez (2. kiadás, 366. old.). De, fűzi nyomban hozzá, mi nemcsak a gazdálkodás kedvéért gazdálkodunk (366. old., még egyszer a 391. oldalon): „a tudományos gazdaság célja lehetőleg teljes... nyugodt... világkép" (366. old.). De ha ez így van, akkor az „ökonomia elvét" nemcsak az ismeretelmélet alapjaiból, hanem általában az ismeretelméletből lényegileg kirekesztik. Ha valaki azt mondja, hogy a tudomány célja az, hogy igaz képet (a nyugalomnak itt semmi keresenivalója) adjon a világról, a materialista tételt ismétli. Ezt mondani annyi, mint elismerni a világ objektív valóságát megismerésünkkel szemben, a modell objektív valóságát a képpel szemben. A gondolkodás *gazdaságossága* ebben a kapcsolatban csak nehézkes és nevetségesen nyakatekert *szó* „helyesség" helyett. Mach itt, szokása szerint, összezavarja a kifejezéseket, a machisták pedig bámulják és áhitattal szemlélik a zagyvaságot!

Az „Erkenntnis und Irrtum"-ban, a „Kutatási utak példái" című fejezetben ezt olvassuk:

> „A ‚teljes és legegyszerűbb leírás' (Kirchhoff 1874), a ‚ténylegesnek gazdaságos ábrázolása' (Mach 1872), ‚a gondolat és lét megegyezése és a gondolkodási folyamatok kölcsönös megegyezése' (Grassmann 1844) jelentéktelen változatokkal ugyanazt a gondolatot fejezi ki" (287. old.).

Hát nem mintaképe ez a zagyvaságnak? A „gondolkodás ökonómiáját", melyből Mach 1872-ben azt a következtetést vonta le, hogy *egyedül csak* érzetek léteznek (ezt az álláspontját utóbb

neki magának kellett idealistának elismernie) *egy sorba állítja* a matematikus Grassmann tisztára materialista kijelentésével a gondolkodás és a *lét* összeegyeztetésének szükségességéről!! egy sorba állítja a legegyszerűbb *leírással* (az *objektív valóság* leírásával, melynek létezésében Kirchhoffnak esze ágában sem volt kételkednie!).

A „gazdaságos gondolkodás" elvének *ilyetén* alkalmazása egyszerűen Mach különös filozófiai ingadozásainak mintája. S ha kiküszöböljük az ilyen helyeket, mint kuriózumokat vagy nyelvbotlásokat, úgy a „gazdaságos gondolkodás elvének" idealista jellege kétségtelenné válik. A kantista Hönigswald például, Mach filozófiáját bírálva, *üdvözli* annak *„gondolat-gazdasági elvét"*, mint a „kantizmus eszmeköréhez" való *közeledést* (Dr. Richard Hönigswald: „Zur Kritik der Machschen Philosophie". Berlin 1903, S. 27). És csakugyan, ha az érzetekben adott objektív valóságot nem ismerjük el, akkor honnan eredhet a „gondolat-gazdasági elv", ha nem az *alanyból?* Az érzetekben, persze, nincsen „ökonómia". Következésképpen a gondolkodás ad valamit, ami nincs meg az érzetben! Következésképpen az „ökonómia elve" nem a tapasztalatból (= az érzetekből) származik, hanem megelőz minden tapasztalatot, annak logikai feltétele, ugyanúgy, mint Kant kategóriái. Hönigswald az „Analyse der Empfindungen" következő helyét idézi:

> „Saját létünkből, testi és lelki stabilitásunkból a természeti folyamatok stabilitására, felmérhetetlen határozottságra és egyértelműségre következtethetünk" (287. old.).

S csakugyan, az efféle tételek szubjektív-idealista jellege, Mach közelsége az apriorizmusig eljutott Petzoldthoz, nem kétséges.

Az idealista Wundt a „gazdaságos gondolkodás elvével" kapcsolatban Machot, nagyon találóan, „fordított Kantnak" nevezi („Systematische Philosophie", Leipzig 1907, S. 128): Kantnál — a priori és tapasztalat, Machnál — tapasztalat és a priori, mert a gondolkodás ökonómiájának machi elve lényegileg aprioriszti kus elv (130. old.). A kapcsolat (Verknüpfung) vagy magukban a dolgokban van, mint „objektív természeti törvény" (amit Mach határozottan tagad), vagy pedig „szubjektív leíró elv" (130. old.). A gazdaságosság elve Machnál szubjektív és kommt wie aus der Pistole geschossen — nem tudni honnan jön, mint

valami teológiai elv, melynek különféle értelme lehet (131. old.). Látnivaló: a filozófiai terminológia specialistái nem olyan naivak, mint a mi machistáink, akik puszta szóra hajlandók elhinni, hogy egy „új" szavacska kiküszöböli a szubjektivizmus és objektivizmus, az idealizmus és materializmus ellentétét.

Végezetül hivatkozunk még James Ward angol filozófusra, aki kertelés nélkül maga nevezi magát spiritualista monistának. Ward nem vitatkozik Mach-hal, hanem ellenkezőleg, felhasználja, mint alább látni fogjuk, a fizika egész machista irányát a materializmus ellen folytatott harcában. És ő határozottan kijelenti, hogy Machnál „az egyszerűség kritériuma" lényegileg szubjektív, nem pedig objektív" („Naturalism and Agnosticism", vol. I. 3rd ed., p. 82).

Hogy a gazdaságos gondolkodás elve, mint az ismeretelmélet alapja megnyerhette a német kantisták és az angol spiritualisták tetszését, ez a fentebb elmondottak után nem tűnhetik fel különösnek. Hogy azonban emberek, akik marxista számba akarnak menni, a materialista Marx politikai gazdaságtanát Mach ismeretelméleti gazdaságtanával boronálják össze — ez már csak tiszta humorisztika.

Itt helyénvaló lesz néhány szót mondani a „világ egységéről". Ezzel a kérdéssel kapcsolatban P. Juskévics úr szemléletesen bemutatta — már századszor és ezredszer — a machistáink által terjesztett határtalan zűrzavart. Engels az „Anti-Dühring"-ben Dühringnek ellentmondva, aki a világ egységét a gondolkodás egységéből vezette le, ezt mondja:

> „A világ igazi egysége anyagiságában van, és ezt nem egynéhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány hosszú és fáradalmas fejlődése bizonyította be" („Anti-Dühring" S. 31*).

Juskévics úr idézi ezt a helyet és „ellentmond":

> „Itt mindenekelőtt homályos, hogy mit jelent voltaképpen az az állítás, hogy a ‚világ egysége anyagiságában van'" (id. könyv, 52. old.).

Kedves dolog, ugyebár? Ez a szubjektum nem átallotta a marxizmus filozófiájáról nyilvánosan fecsegni, csak azért, hogy

* A magyar kiadásban 65. oldal. — *Ford.*

kijelenthesse, hogy neki „homályosak" a materializmus legelemibb tételei! Engels Dühring példáján megmutatta, hogy egy valamennyire is következetes filozófia a világ egységét vagy a gondolkodásból vezetheti le — s akkor tehetetlen a spiritualizmussal és fideizmussal szemben („Anti-Dühring" S. 30*), s egy ilyen filozófia érvei elkerülhetetlenül szemfényvesztő szólamokra fognak szorítkozni —, vagy pedig abból a rajtunk kívül létező objektív valóságból, amelyet az ismeretelméletben réges régóta anyagnak hívnak és amely a természettudomány kutatásának tárgya. Komolyan beszélni az olyan emberrel, akinek ez „homályos", céltalan, mert csak azért beszél itt „homályosságról", hogy szemfényvesztő módjára kitérjen a lényeget illető válasz elől Engelsnek tökéletesen világos materialista tételére, s emellett megismétli a tisztára dühringi badarságot „a lét elvi egyöntetűségének és kapcsoltságának kardinális posztulátumáról" (Juskévics, id. könyv, 51. old.). A posztulátumokról, mint „tételekről", amelyekről „nem volna pontos azt mondani, hogy a tapasztalatból vannak levezetve, mert tudományos tapasztalat éppen csak annálfogva lehetséges, mert a posztulátumokat teszik meg a kutatás alapjául" (ugyanott). Ez elejétől végig zagyvalék, mert ha ez a szubjektum csak parányi tisztelettel viseltetnék is a nyomtatott szó iránt, akkor látná annak a gondolatnak *általában idealista* és nevezetesen kantista jellegét, mely szerint lehetségesek olyan tételek, amelyek nem a tapasztalatból erednek, s amelyek nélkül lehetetlen a tapasztalat. Különféle könyvecskékből összeszedett és a materialista Dietzgen nyilvánvaló tévedéseivel összekevert szóhalmaz — ez és nem egyéb a Juskévics urak „filozófiája".

Vizsgáljuk meg inkább egy komoly empiriokritikusnak, Joseph Petzoldtnak a világ egységére vonatkozó fejtegetéseit. „Einführung"-ja 2. kötetének 29. §-a ezt a címet viseli: „A megismerési területek egységes (einheitliche) felfogására irányuló törekvés. Minden történés egyértelműségének posztulátuma." Itt adunk néhány példát fejtegetéseiből:

„... Csak az *egységben* foglaltatik az a természetes cél, amelynek határán nem megy túl semmiféle elgondolhatóság, amelyben tehát a gondolkodás, feltéve, hogy a megfelelő te-

* A magyar kiadásban 63—64 oldal — *Ford*

rület összes tényeit számbavette, megnyughatik" (79. old.). ... Bizonyos, hogy a természet korántsem mindig teljesíti az *egységre* irányuló kívánságot, de époly bizonyos az is, hogy sok esetben már ma kielégíti a nyugalom iránti vágyat és már eddigi vizsgálódásaink alapján rendkívül valószínűnek kell tartanunk, hogy a jövőben minden esetben ki fogja elégíteni ezt a vágyat. Ezért helyesebb lesz, ha a tényleges lelkiállapotot inkább mint tartós állapotokra való törekvést, semmint egységre való törekvést fogjuk leírni ... A tartós állapotok elve messzibbre és mélyebbre hat ... Haeckel javaslata, hogy a növény- és állatvilág mellé a protista világot állítsuk, nem volt alkalmas megoldás, mert két új nehézséget tett az egy helyébe: ha azelőtt csak az állat és a növény közti határ volt kérdéses, most az egysejtű őslényeket sem a növényektől, sem az állatoktól nem lehetett élesen elhatárolni ... Világos, hogy ez nem végleges (endgültig) állapot. A fogalmak ilyen *kétértelműségét* valamilyen úton-módon egyszer ki kell majd küszöbölni, más híján végül is akár úgy, hogy a szakemberek többségi határozattal megegyezésre jutnak" (80—81. old.).

Azt hiszem, ez elegendő. Hogy az empiriokritikus Petzoldt *egy hajszállal sem jobb* Dühringnél, az világos. De igazságosnak kell lennünk az ellenféllel szemben is: Petzoldtban legalább van annyi tudományos lelkiismeretesség, hogy minden egyes művében *határozottan és visszavonhatatlanul* elveti a materializmust, mint filozófiai irányt. Ő legalább nem süllyed le odáig, hogy materialistának tettesse magát és „homályosnak" nyilvánítsa az alapvető filozófiai irányok legelemibb különbségét.

5. TÉR ÉS IDŐ

A materializmus elismeri az objektív valóság, azaz a mozgásban levő anyag tudatunktól független létezését, s ezért elkerülhetetlenül el kell ismernie az idő és tér objektív valóságát is; eltérően mindenekelőtt a kantizmustól, mely ebben a kérdésben az idealizmus oldalán áll, az időt és a teret nem objektív valóságnak, hanem az emberi szemlélet formáinak tekinti. Hogy a két alapvető filozófiai vonal e kérdésben is gyökeresen eltér egy

mástól, annak a legkülönfélébb irányú és valamennyire következetesen gondolkodó írók teljesen világosan tudatában vannak. Kezdjük a materialistákkal.

> „A tér és idő — mondja Feuerbach — nem puszta jelenségformák — hanem a lét... lényegi feltételei (Wesensbedingungen)" (Werke, II., S. 332).

Feuerbach, midőn objektív valóságnak ismeri el azt az érzéki világot, amelyet az érzetek útján ismerünk meg, természetesen elveti a tér és idő fenomenalisztikus (ahogy Mach mondaná önmagáról) vagy agnosztikus (ahogy Engels mondja) felfogását is: miként a dolgok vagy testek nem egyszerű jelenségek, nem érzetkomplexumok, hanem érzékeinkre ható objektív valóságok, ugyanúgy a tér és idő is nem egyszerű jelenségformák, hanem a lét objektív valóságos formái. A világon nincsen semmi, csak a mozgásban levő anyag, s a mozgásban levő anyag nem mozoghat másképp, mint térben és időben. Az embernek a térről és időről való képzetei viszonylagosak, de ezekből a viszonylagos képzetekből tevődik össze az abszolút igazság, ezek a viszonylagos képzetek fejlődésükben az abszolút igazság vonalán haladnak, az abszolút igazsághoz közelednek. A térről és időről való emberi képzetek változékonysága époly kevéssé cáfolja meg a tér és idő objektív valóságát, miként az anyag szerkezetéről és mozgási formáiról való tudományos ismeretek változékonysága nem cáfolja meg a külső világ objektív valóságát.

Engels, leleplezve a következetlen és zavaros materialista Dühringet, éppen azon kapja rajta, hogy az idő *fogalmának* változásáról beszél (ez vitán kívül álló kérdés a *legkülönbözőbb* filozófiai irányok valamennyire jelentékeny korunkbeli filozófusai számára), s *kibújik* az erre a kérdésre adandó világos válasz elől: reális-e vagy ideális a tér és az idő? *megközelítik-e* a térről és időről szóló viszonylagos képzeteink a lét objektív-reális formáit? Avagy ezek csak a fejlődő, szerveződő, összhangosodó stb. emberi gondolat termékei. Ez és csakis ez az az alapvető ismeretelméleti kérdés, amely a tényleg alapvető filozófiai irányokat elválasztja.

> „Minket itt egyáltalán nem érdekel — írja Engels —, hogy milyen fogalmak alakulnak át Dühring úr fejében. Nem az *idő fogalmáról* van szó, hanem a *valóságos* időről, amelyet Dühring úr semmi esetre sem intézhet el oly olcsón" (vagyis

szólamokkal a fogalmak változandóságáról („Anti-Dühring", 5. német kiadás, 41. old.*).

Az ember azt hinné, hogy ez olyan világos, hogy még a Juskévics urak is megérthetnék a kérdés lényegét. Engels Dühringgel szembeállítja az idő *valóságos voltáról*, azaz objektív valóságáról szóló tételt, melyet minden materialista általánosan elismer és magától értetődőnek tart és azt mondja, hogy ennek a tételnek nyílt elismerése vagy tagadása elől nem lehet *kibújni* az idő és tér *fogalmainak* változásáról szóló elmélkedésekkel. Nem arról van szó, hogy Engels netán elvetette a térről és időről alkotott fogalmainak változására, fejlődésére vonatkozó kutatások szükségességét vagy tudományos jelentőségét, — hanem arról, hogy következetesen döntsük el az ismeretelméleti kérdést, vagyis minden emberi tudás forrásának és jelentőségének kérdését általában. Egy valamennyire értelmes idealista filozófus — már pedig Engels, midőn idealistákról beszélt, a klasszikus filozófia zseniális és következetes idealistáit tartotta szem előtt — könnyen el fogja ismerni idő- és térfogalmunk fejlődését anélkül, hogy megszűnnék idealistának lenni, azt állítván például, hogy az idő és tér fejlődő fogalmai az idő és tér abszolút eszméjéhez közelednek stb. Nem lehet a filozófiában mindennemű fideizmussal és mindennemű idealizmussal szemben ellenséges álláspontot következetesen képviselni, ha nem ismerjük el határozottan és félreérthetetlenül, hogy a fejlődésben levő idő- és térfogalmaink az objektív, valóságos időt és teret *tükrözik vissza*, és itt is, mint általában, az objektív igazsághoz közelednek.

„Mert minden lét alapformái — oktatja ki Engels Dühringet — a tér és az idő, és az időnkívüli lét époly nagy badarság, mint a térenkívüli lét" (ugyanott).

Miért volt szüksége Engelsnek arra, hogy ennek a tételnek első felében csaknem betű szerint ismételje Feuerbachot, a második felében pedig arra a harcra emlékeztessen, melyet Feuerbach a teizmus hallatlan badarságai ellen oly sikeresen folytatott? Azért, mert Dühring, miként Engelsnek ugyanazon fejezetéből látható, nem tudott dűlőre jutni filozófiájával anélkül, hogy ne

* A magyar kiadásban 77. old. — *Ford*

folyamodott volna hol a világ „végokához", hol az „első lökéshez" (ami, mondja Engels, más szóval annyit jelent mint: isten). Dühring valószínűleg époly őszintén akart materialista és ateista lenni, mint ahogy a mi machistáink marxisták akarnak lenni, de *nem volt képes* következetesen keresztülvinni azt a filozófiai álláspontot, amely tényleg kihúzott volna minden talajt az idealista és teista esztelenség alól. Minthogy nem ismerte vagy legalább is nem ismerte el világosan és szabatosan (Dühring ugyanis ingadozott és csetlett-botlott ebben a kérdésben) az idő és tér objektív valóságát, ezért nem véletlenül, hanem elkerülhetetlenül egészen a „végső okig" és az „első lökésig" csúszott le a lejtőn, mert megfosztotta magát attól az objektív kritériumtól, amely megakadályozta volna abban, hogy az idő és tér határait túllépje. Ha az idő és tér *csak* fogalmak, úgy az őket megalkotó emberiségnek joga van *határukat túllépni*, s a burzsoá professzoroknak joguk van reakciós kormányaiktól fizetést kapni azért, hogy síkra szállnak e túllépés jogosultsága mellett, a középkori „esztelenség" közvetlen vagy közvetett védelmére.

Engels megmutatta Dühringnek, hogy az idő és tér objektív valóságának tagadása elméleti szempontból filozófiai zagyvaság, gyakorlatilag meghódolás a fideizmus előtt vagy tehetetlenség vele szemben.

Most nézzük meg a „legújabb pozitivizmus" idevonatkozó „tanítását". Machnál ezt olvassuk:

> „A tér és idő érzetsorok jól elrendezett" (vagy: összhangba hozott, wohlgeordnete) „rendszerei" („Mechanik", 3. Auflage, S. 498).

Ez a nyilvánvaló idealista értelmetlenség, amely elkerülhetetlenül következik abból a tanból, amely szerint a testek érzetkomplexumok. Nem az ember és érzetei léteznek a térben és időben, hanem a tér és idő létezik az emberben, függ az embertől, az ember szüleménye: ide lyukad ki Mach. Mach érzi, hogy az idealizmushoz csúszik lefelé, és „ellenállást fejt ki", egy csomó fenntartással élve, Dühringhez hasonlóan, a tér és idő fogalmának változékonyságáról, a viszonylagosságról stb. szóló, véget nem érő elmélkedésekbe fullasztva a kérdést (lásd különösen az „Erkenntnis und Irrtum" c. könyvében). De ez nem menti és nem mentheti meg őt, mert az idealista álláspontot e kérdésben tény-

legesen leküzdeni kizárólag a tér és idő objektív elismerésével lehet. Már pedig ezt Mach a világért sem akarja. Az idő és tér gnoszeológiai elméletét a viszonylagosság elvére építi — ez minden. Az ilyen konstrukció — lényegénél fogva — csakis szubjektív idealizmusra vezethet, miként azt az abszolút és viszonylagos igazságról szólva már tisztáztuk.

Ellenállást fejtve ki a saját kiinduló tételeiből elkerülhetetlenül folyó idealista következtetésekkel szemben, Mach vitatkozik Kanttal, síkra száll amellett, hogy a tér fogalma a tapasztalatból származik („Erkenntnis und Irrtum", 2. Auflage, S. 350, 385.). Ha azonban a tapasztalat nem nyujtja nekünk az objektív valóságot (ahogy ezt Mach tanítja), úgy az ilyen Kanttal szembeni ellenvetések cseppet sem küszöbölik ki azt, hogy az agnoszticizmus Kantnak is, Machnak is közös álláspontja. Ha a tér fogalmát a tapasztalatból vesszük, *anélkül, hogy* a rajtunk kívül levő objektív valóság visszatükröződése volna, úgy Mach elmélete idealista elmélet marad. A természet létezése az ember megjelenése és az emberi tapasztalat *előtti,* évmilliókkal mért *időben* ennek az idealista elméletnek képtelenségét bizonyítja.

> „Fiziológiai vonatkozásban — írja Mach — a tér és idő tájékozódási érzetek rendszerei, amelyek az érzéki érzetekkel együtt biológiailag célszerű alkalmazkodási reakciók kiváltását (Auslösung) határozzák meg. Fizikai tekintetben a tér és idő a fizikai elemek egymástól való kölcsönös függése" (ugyanott 434. old.).

A relativista Mach arra szorítkozik, hogy az idő *fogalmát* különféle vonatkozásokban vizsgáljal És ő is éppúgy egyhelyben topog, mint Dühring. Ha az „elemek": érzetek, úgy a fizikai elemek kölcsönös függése nem létezhetik az emberen kívül, az ember előtt, a szerves anyag előtt. Ha az idő és a tér érzete biológiailag célszerű tájékozást tud adni az embernek, úgy ez kizárólag csak azzal a feltétellel lehetséges, hogy ezek az érzetek az emberen kívüli *objektív valóságot* tükrözik vissza, mivel az ember nem alkalmazkodhatnék a környezethez, ha érzetei nem adnának neki *objektíven helyes* képzeteket róla. A térről és időről szóló tanítás elválaszthatatlan kapcsolatban van az ismeretelmélet alapkérdésének megoldásával: a testek és dolgok másai-e

érzeteink, avagy a testek érzetkomplexumok-e? Mach csak csetlik-botlik e kétféle megoldás között.

A jelenkori fizikában — mondja Mach — még érvényben van Newtonnak az abszolút időre és az abszolút térre (442—444. old.), az időre és a térre mint olyanra vonatkozó nézete. Ez a nézet „nekünk" értelmetlennek látszik — folytatja Mach — nyilván nem gyanítva, hogy a világon vannak materialisták és van materialista ismeretelmélet. De a *gyakorlatban* ez a nézet *ártalmatlan* volt (unschädlich, 442. old.), s ezért hosszú ideig nem volt bírálat tárgya.

Ez a materialista nézet ártalmatlanságára vonatkozó naiv megjegyzés teljesen elárulja Mach mivoltát! Először is nem igaz, hogy az idealisták ezt a nézetet, „hosszú ideig" nem bírálták; Mach egyszerűen nem veszi tudomásul az idealista és materialista ismeretelméletnek e kérdés körül folyó harcát; kitér a két nézet nyilt és világos kifejtése elől. Másodszor, midőn elismeri az általa kétségbevont materialista nézetek „ártalmatlanságát", Mach ezzel egyúttal lényegében elismeri helyességüket is. Mert hogyan bizonyulhatott volna e helytelenség századok során ártalmatlannak? Hová tűnt el a gyakorlatnak az a kritériuma, amellyel Mach kacérkodni próbált? Az idő és tér objektív valóságát illető materialista nézet csak azért lehet „ártalmatlan", mert a természettudomány *nem lépi túl* az idő és tér határát, az anyagi világ határát, átengedve ezt a foglalkozást a reakciós filozófia professzorainak. Ez az „ártalmatlanság" egyenlő a helyességgel.

„Ártalmas" Machnak a térre és időre vonatkozó nézete, mert ez a nézet, először, tág kaput nyit a fideizmus előtt és másodszor, magát Machot reakciós következtetésekre *csábítja*. 1872-ben például Mach azt írta, hogy: „. . . a vegyi elemeket nem kell három kiterjedésű térben elgondolni" (Erhaltung der Arbeit", 29. old., ugyanúgy 55. oldal). Ez az eljárás azt jelenti, hogy

> „felesleges korlátozást veszünk itt magunkra. Nincs rá szükség, hogy a csupán elgondolt dolgot (das bloss Gedachte) térben, azaz a láthatóság és érinthetőség vonatkozásaival gondoljuk el, mint ahogy nem szükséges az sem, hogy bizonyos hangmagasságban gondoljuk el" (27. old). „Hogy ezideig nem sikerült kielégítő elméletet alkotni az elektromosságról, talán azon is múlik, hogy az elektromos jelenségeket

mindenáron három kiterjedésű térben végbemenő molekuláris folyamatok útján akarták megmagyarázni" (30. old.).

Ez az okfejtés amaz egyenes és össze nem kuszált machizmus szempontjából, melyet Mach 1872-ben nyiltan védelmezett, teljesen vitán felül áll: ha a molekulákat, atomokat, szóval a vegyi elemeket lehetetlen érzékelni, úgy azok „csupán elgondolt dolgok" (das bloss Gedachte). De ha ez így van és ha a térnek és időnek nincs objektív, valóságos jelentősége, akkor világos, hogy egyáltalában nem szükséges az atomokat okvetlenül *térben* elgondolni! Hadd „korlátozza magát" a fizika és vegytan a három kiterjedésű térre, amelyben az anyag mozog — mindazonáltal az elektromosság megmagyarázása céljából ennek elemeit kereshetjük *nem* háromdimenziós térben!

Hogy a mi machistáink óvatosan megkerülik Machnak ezt a sületlenségét, holott ő megismétli 1906-ban („Erkenntnis und Irrtum", 2. Auflage, S. 418), ez érthető, mert különben kertelés nélkül és anélkül, hogy kísérletet tennének az ellentétek „kibékítésére", élére kellene állítaniok a térre vonatkozó idealista és materialista nézet kérdését. Ugyancsak érthető az is, hogy az immanens iskola egyik feje Anton von Leclair, ugyanakkor, a 70-es években, mikor Mach még egészen ismeretlen volt, sőt az „ortodox fizikusok" vonakodtak cikkeit kinyomatni, *teljes erejével* kapott Machnak *éppen ezen* az okfejtésén, mert Mach ezzel nyilvánvaló módon elpártolt a materializmustól és az idealizmust ismerte el. Leclair ugyanis akkor még nem eszelte ki vagy nem vette át Schuppetól és Schubert-Solderntól vagy J. Rehmketől az „immanens-iskola" „új" elnevezését, hanem *nyiltan kritikai idealistának* nevezte magát.* A fideizmusnak ez a félreérthetetlen védelmezője, aki filozófiai műveiben nyiltan hirdeti a fideizmust, Machot az ilyen fejtegetésekért nyomban nagy filozófusnak, „a szó legjobb értelmében vett forradalmárnak" nyilvánította (252. old.) és tökéletesen igaza volt. Mach fejtegetése — átvonulás a természettudomány táborából a fideizmus táborába. A természettudomány 1872-ben is, 1906-ban is a három kiterjedésű térben kutatta, kutatja és megtalálja — legalább is kitapogatja — az

* *Anton von Leclair:* Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik. Prag 1879.

elektromosság atomját, az elektront. A természettudományban nem kérdéses, hogy az általa kutatott anyag csak a háromkiterjedésű térben létezhetik, s hogy következésképpen ennek az anyagnak a részecskéi is, mégha oly parányiak is, hogy nem láthatjuk őket, „okvetlenül" ugyanabban a háromkiterjedésű térben léteznek. 1872 óta több mint három évtized telt el, miközben a tudomány az anyag szerkezetének kérdésében óriási, szédítő sikereket ért el, s ez alatt a térre és időre vonatkozó materialista nézet továbbra is „ártalmatlan" maradt, vagyis, mint azelőtt, most is megegyezik a természettudománnyal, viszont Mach és társai ellenkező nézete „ártalmas" kapituláció volt a fideizmus előtt.

Mach a „Mechanik"-ban védelmébe veszi azokat a matematikusokat, akik az „n" dimenzióval elgondolható tér kérdését kutatják, védi őket azzal a váddal szemben, hogy ők hibásak a kutatásaikból levont „szörnyűséges" következtetésekben. A védelem teljesen igazságos — ez elvitathatatlan —, de vegyük csak szemügyre, miféle ismeretelméleti álláspontot foglal el Mach e védelem során. A legújabb matematika — mondja Mach — felvetette az „n" kiterjedésű térnek, mint elgondolható térnek igen fontos és hasznos kérdését, de „valóságos eset" („ein wirklicher Fall") csak a háromkiterjedésű tér marad (3. kiadás, 483—485. old.). Ezért hiú fáradozás volt, amikor „egyes teológusok, akik zavarban voltak, mert nem tudták, hogy hol adjanak helyet a pokolnak és a spiritiszták" a negyedik dimenzióból hasznot akartak húzni (ugyanott).

Nagyon helyes! Mach nem óhajt a teológusokkal és spiritisztákkal egy társaságban lenni. De hát mivel határolja el magát tőlük *ismeretelméletében?* Azzal az állítással, hogy a csak háromkiterjedésű tér *valóságos* tér. Ugyan miféle védekezés ez a teológusokkal és társaikkal szemben, ha ön nem ismeri el a tér és idő objektív valóságát? Hiszen így az derül ki, hogy ön hallgatólagosan a materialistáktól való kölcsönzés módszeréhez folyamodik, amikor a spiritisztáktól kell elhatárolnia magát. Mert a materialistáknak, akik a valóságos világot, az általunk érzékelt anyagot *objektív* valóságnak ismerik el, joguk van ebből arra következtetni, hogy semmiféle emberi kigondolás, bármi legyen is a célja, ha túllép az idő és tér határán, *nem valóságos.* Önök azonban, machista uraim, a materializmus ellen harcolva, tagad-

ják a „valóság" objektív realitását és suttyomban újból becsempészik, amikor a mindvégig következetes, félelmet nem ismerő és nyílt idealizmus ellen kell harcolni! Ha az idő és tér *viszonylagos*, relatív fogalmában a viszonylagosságon kívül nincsen semmi, ha nincsen objektív (sem az embertől, sem az emberiségtől nem függő) valóság, amelyet ezek a viszonylagos fogalmak visszatükröznek, akkor miért ne lehetne az emberiségnek, az emberiség többségének joga időn és téren kívüli lények fogalmára? Ha Machnak joga van az elektromosság atomjait vagy általában az atomokat a háromkiterjedésű téren *kívül* kutatni, akkor miért nincs joga az emberiség többségének az atomokat vagy az erkölcs alapelveit a háromkiterjedésű téren kívül keresni?

„Még nem volt olyan szülész — írja Mach ugyanott —, aki a szülést a negyedik dimenzióval segítette volna elő."

Pompás érv, de csak azok számára, akik a gyakorlat kritériumában látják érzéki világunk *objektív* igazságának, *objektív* valóságának megerősítését. Ha érzeteink a tőlünk függetlenül létező külső világ objektíven hű képét adják, úgy ez a szülészre hivatkozó, az egész emberi gyakorlatra hivatkozó érv helytálló. De akkor az egész machizmus, mint filozófiai irány hajítófát sem ér.

„Remélem azonban — folytatja Mach, utalva 1872-ben megjelent munkájára —, hogy mindazzal, amit én erről gondoltam, mondtam és írtam, senki sem fogja valami kísértethistória költségeit fedezni (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten)."

Nem lehet remélni, hogy Napoleon nem halt meg 1821 május 5-én. Nem lehet remélni, hogy a machizmus nem fog valamilyen „kísértethistóriának" szolgálatokat tenni, mikor máris tett és még tesz is szolgálatokat az immanenseknek!

És nem is csak az immanenseknek, mint alább látni fogjuk. A filozófiai idealizmus csak leplezett, kendőzött kísértethistória. Meg kell nézni ennek a filozófiai áramlatnak a német empiriokritikusoknál kevésbbé dagályos francia és angol képviselőit. Poincaré azt mondja, hogy a tér és idő fogalmai viszonylagosak s hogy következésképpen (a nem-materialisták számára ez csakugyan „következésképpen") „nem a természet adja nekünk (vagy

kényszeríti ránk — impose) őket" (ezeket a fogalmakat), „hanem mi adjuk őket a természetnek, mivel kényelmesnek találjuk őket" (id. hely, p. 6). Hát nem igazolja-e ez a német kantisták elragadtatását? Hát nem igazolja-e ez Engels állítását, hogy a következetes filozófiai tanoknak vagy a természetet vagy az ember gondolkodását kell elsődlegesnek venniök?

Teljesen határozottak az angol machista Karl Pearsonnak nézetei.

> „Nem állíthatjuk — mondja Pearson —, hogy a térnek és az időnek valóságos léte van; nem a dolgokban vannak meg, hanem abban a módban (our mode), ahogy észleljük őket" (id. mű 184. old.).

Ez egyenes és nyilt idealizmus.

> „Miként a tér, az idő is egyike azoknak a módoknak (szószerint: terveknek, plans), ahogyan ez a nagy osztályozó gép, az emberi megismerő képesség elrendezi (arranges) anyagát" (ugyanott).

Pearson végső következtetése, melyet szokása szerint szabatos és világos tételekbe foglalt, így hangzik:

> „A tér és idő nem a jelenségek világának (phenomenal world) valósága, hanem az a mód (modes), ahogyan a dolgokat észleljük. Se nem végtelenek, se nem végtelenül oszthatók, mert lényegüknél fogva (essentially) észleleteink tartalmára korlátozódnak" (191. old., a térről és időről szóló V. fejezet összefoglalása).

Pearson, a materializmus lelkiismeretes és becsületes ellensége, akiről Mach — ismételjük — többször mondja, hogy egyetért vele és aki nyiltan mondja, hogy egyetért Machhal, nem készít a maga filozófiája számára külön cégtáblát, hanem minden kertelés nélkül megnevezi azokat a klasszikusokat: Hume-ot és Kantot, akiktől filozófiai vonalát származtatja (192. old.).

Oroszországban akadtak naív emberek, akik elhitték, hogy a machizmus „új" módon oldotta meg a tér és idő kérdését, ellenben az angol irodalomban egyfelől természetbúvárok és másfelől idealista filozófusok nyomban és egész határozottan állást foglaltak a machista Pearsonnal szemben. Itt van például Lloyd Morgan biológus nyilatkozata: „A természettudomány mint olyan,

a jelenségek világát a megfigyelő elméjéhez való viszonylatban külsőnek, tőle függetlennek fogja fel", míg Pearson professzor „idealista álláspontot" foglal el.*

„A természettudomány mint tudomány, véleményem szerint, teljes joggal kezeli a teret és időt tiszta objektív kategóriaként. A biológus, gondolom, jogosan vizsgálja a szervezetek elosztását a térben, a geológus pedig az időben való elosztásukat, anélkül, hogy előbb megmagyarázná az olvasónak, hogy csak érzéki észleletekről, felhalmozott érzéki észleletekről, bizonyos észleletformákról van szó. Mindez talán helyes, de a fizikában és a biológiában nem helyénvaló" (304. old.).

Lloyd Morgan annak az agnoszticizmusnak a képviselője, melyet Engels „szégyenlős materializmusnak" nevezett és bármily „békülékenyek" ennek a filozófiának tendenciái, Pearson nézeteit mégsem lehetett kibékíteni a természettudománnyal. Pearson szerint „előbb az elme van a térben, azután a tér az elmében" — mondja egy másik bíráló.**

„Nem lehet kétséges — válaszolta Pearson híve, R. J. Ryle —, hogy a tér és idő tana, mely Kant nevéhez fűződik, Berkeley püspök ideje óta az emberi megismerés idealista elméletének legfontosabb pozitív vívmánya. És Pearson ‚Grammar of Science'-ének egyik legfigyelemreméltóbb vonása az, hogy angol tudós művében talán itt találjuk először a kanti elmélet alapvető igazságának teljes elismerését, valamint e tan rövid, de világos ismertetését . . ." ***

Angliában tehát sem maguknál a machistáknál, sem a természetbúvárok táborához tartozó ellenfeleiknél, sem a filozófusok táborához tartozó híveiknél nem látható *még árnyéka sem a kétségnek* aziránt, hogy Machnak az idő és tér kérdésére vonatkozó tana idealista jellegű. Ezt csak néhány marxista számba menni óhajtó orosz író „nem vette észre".

„Engelsnek egyes nézetei közül sok — írja például V.

* „Natural Science", I. kötet 1892. 300 oldal.

** *J. M. Bentley* Pearsonról: „The Philosophical Review", VI. kötet 5. 1897 szeptember, 523. oldal.

*** *R. J. Ryle Pearsonról:* „Natural Science", 1892 augusztus, 454. oldal.

Bazárov a „Vázlatok"-ban (67. old.), — mint például a ‚tiszta' térre és időre vonatkozó elképzelése, ma már elavult."

No persze! A materialista Engels nézetei elavultak, viszont az idealista Pearson és a zavaros idealista Mach nézetei a legeslegújabbak! A legfurább itt az, hogy Bazárov még csak nem is kételkedik abban, hogy a térre és időre vonatkozó nézetek, mégpedig a tér és idő objektív valóságának tagadása vagy elismerése, az *„egyes nézetek"* közé sorozhatók, ellentétben „a *világnézet* kiinduló pontjával", amelyről a következő mondatban beszél. Szemléltető példája ez annak az „eklektikus kolduskotyvaléknak", amelyről Engels beszélt, amikor a mult század nyolcvanas éveinek német filozófiája került szóba. Mert Marx és Engels materialista világnézetének „kiindulópontját" szembeállítani az idő és tér objektív valóságára vonatkozó „egyes nézetükkel" — époly kiáltó értelmetlenség, mintha Marx gazdasági elméletének „kiindulópontját" szembeállítanák az értéktöbbletre vonatkozó „egyes nézetével". Engelsnek az idő és tér objektív valóságáról szóló tanítását elszakítani Engels tanításától, mely szerint a „magukbanvaló dolgok" „nekünk való dolgokká" alakulnak át, elszakítani az objektív és az abszolut igazság és pedig az érzeteinkben adott objektív valóság engelsi elismerésétől, a természet objektív törvényszerűségének, okozatiságának, szükségszerűségének engelsi elismerésétől, — annyi, mint egy egyöntetű filozófiát vagdalékká változtatni. Bazárov épúgy, mint valamennyi machista, abba zavarodott bele, hogy összekeverte az idő és tér emberi fogalmának változékonyságát, felettébb viszonylagos jellegüket annak a ténynek változhatatlanságával, hogy ember és természet csak időben és térben létezik, az időn és téren kívüli lények, melyeket viszont a papok teremtettek és az emberiség tudatlan és elgyötört tömegeinek képzelete tart fenn — beteges fantázia, a filozófiai idealizmus bogarai, egy gyatra társadalmi rend gyatra termékei. A tudomány tanítása az anyag szerkezetéről, a táplálék vegyi összetételéről, az atomról és elektronokról elavulhat és napról-napra avul is, de nem avulhat el az az igazság, hogy az ember nem táplálkozhatik gondolatokkal és nem szülhet gyermekeket csupán plátói szerelem útján. A filozófia pedig, amely tagadja az idő és tér objektív valóságát, époly képtelen, bensőleg rothadt és hazug, mint az utóbbi igazságok taga-

dása. Az idealisták és agnosztikusok ravaszkodásai nagyjából époly képmutatók, mint a plátói szerelem farizeusi prédikálása!

Az emberi idő- és térfogalom viszonylagossága és a materialista és idealista vonalnak e kérdésben az ismeretelmélet keretén belül való *abszolút* ellentétessége közti különbség szemléltetésére idézni fogok még egy jellemző helyet egy igen régi és hamisítatlan „empiriokritikusból", a hume-ista Schulze-Aenesidemusból, aki 1792-ben ezt írta:

> *„Ha a bennünk levő képzetek és gondolatok mivoltából a rajtunk kívül levő dolog mivoltára* . . . következtetünk", akkor a „tér és idő valami rajtunk kívüli valóság és valóban létező (mert a testek léte csak meglevő (vorhandenen) térben s a változások léte csak meglevő időben gondolható el)" (id. mű, 99., 100 old.).

Nagyon helyes! Schulze, Hume követője, aki határozottan elveti a materializmust és a legcsekélyebb engedményt sem teszi a materializmusnak, 1792-ben a tér és idő kérdésének viszonyát a rajtunk kívül levő objektív valóság kérdéséhez éppúgy körvonalazza, mint ahogy ezt a viszonyt a materialista Engels körvonalazza 1894-ben (Engels utolsó előszava az „Anti-Dühring"-hez 1894 május 23-án kelt). Ez nem jelenti azt, hogy az időről és térről való képzeteink száz év óta nem változtak, hogy nem gyüjtöttek össze rengeteg új anyagot e képzetek fejlődéséről (erre az anyagra, mint amely állítólag megcáfolja Engelst, hivatkozik Vorosilov-Csernov és Vorosilov-Valentinov) — ez azt jelenti, hogy a materializmus és az agnoszticizmus, mint alapvető filozófiai vonalak *kölcsönös viszonya* nem változhatott meg, bármilyen „új" címkékkel parádéskodnak is a mi machistáink.

Az idealizmus és agnoszticizmus régi filozófiájához Bogdánov sem ad hozzá „új" címkéken kívül semmit, de semmit. Amikor Heringnek és Machnak a fiziológiai és geometriai tér különbségére vagy az érzéki észlelet tere és az absztrakt tér különbségére vonatkozó elmélkedéseit ismétli („Empiriomonizmus", I, 26) — teljesen megismétli Dühring tévedéseit. Külön kérdés, hogy miképp észleli az ember a teret különböző érzékszervei útján és miképp alakulnak ki hosszú történelmi fejlődés útján ezekből az észleletekből az absztrakt térfogalmak — és egészen más kérdés, hogy az emberiség ez észleleteinek és fogalmai-

nak megfelel-e az emberiségtől független objektív valóság? Ezt az utóbbi kérdést, habár ez az egyetlen filozófiai kérdés, Bogdánov az első kérdésre vonatkozó részletkutatások tömkelegében „nem vette észre" és ezért nem tudta Engels materializmusát Mach zagyvalékával világosan szembeszegezni.

Az idő éppúgy, mint a tér, „különböző emberek tapasztalata társadalmi összeegyeztetésének formája" (ugyanott, 34. oldal), az idő és tér „objektívitása" az „általános érvényesség" (ugyanott).

Ebből egy betű sem igaz. A vallás, amely az emberiség nagyobbik része tapasztalatának társadalmi összeegyeztetését fejezi ki, szintén általános érvényű. Azonban, például, a Föld multjáról és a világ teremtéséről szóló vallási tanításnak nem felel meg semmiféle objektív valóság. A tudomány tanításának, hogy a Föld minden társadalmiság *előtt*, az emberiség *előtt*, a szerves anyag *előtt*, *meghatározott* idő folyamán, a többi bolygóhoz való viszonylatban *meghatározott* térben létezett — ennek a tanításnak objektív valóság *felel meg* (habár ez a tanítás a tudomány fejlődésének minden egyes fokán époly viszonylagos, mint ahogy viszonylagos a vallás minden egyes fejlődési szakasza is). Bogdánovnál úgy fest a dolog, hogy az emberek tapasztalatához és megismerőképességéhez különböző tér- és időformák alkalmazkodnak. Valójában éppen megfordítva van: „tapasztalatunk" és megismerésünk mindjobban alkalmazkodik az *objektív* térhez és időhöz, egyre helyesebben és mélyebben *tükrözve őket vissza*.

6. SZABADSÁG ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG

A „Vázlatok" 140—141. oldalán A. Lunacsarszkij Engels „Anti-Dühring"-jének erre a kérdésre vonatkozó fejtegetéseit idézi és teljesen csatlakozik a kérdésnek ahhoz a „bámulatosan szabatos és találó" jellemzéséhez, melyet Engels a nevezett mű idevágó „csodás lapján" ad.*

Itt tényleg sok minden csodás. És mindennél „csodásabb", hogy sem A. Lunacsarszkij, sem egy csomó más machista, aki

* Lunacsarszkij ezt mondja: „...a vallási ökonomika csodás lapja. Így mondom, megkockáztatva, hogy a nem vallásos olvasónál mosolyt fogok kiváltani." Bárminők is az ön jámbor szándékai, Lunacsarszkij elvtárs, az ön kacérkodásai a vallással nem mosolyt, hanem undort váltanak ki.

marxista számba akar menni, „nem vette észre" a szabadságra és szükségszerűségre vonatkozó engelsi fejtegetések ismeretelméleti jelentőségét. Olvasni — olvasták, leírni — leírták őket, de hogy mi hogyan függ össze, azt nem értették meg.

Engels ezt mondja:

„Hegel volt az első, aki a szabadság és a szükségszerűség közti viszonyt helyesen fejtette ki. Szerinte a szabadság a szükségszerűség felismerése. ‚A szükségszerűség csak annyiban *vak, amennyiben nem értik meg.*' A szabadság nem a természeti törvényektől való képzelt függetlenségben áll, hanem a törvények felismerésében és az ezáltal megadott lehetőségben, hogy a természeti törvényeket tervszerűen, meghatározott célok szolgálatába állítsuk. Ez éppen úgy vonatkozik a külső természet törvényeire, mint azokra a törvényekre is, melyek magának az embernek testi és szellemi létét szabályozzák — a törvények két osztályára, melyeket legfeljebb gondolatban, de nem a valóságban választhatunk el egymástól. Ezért az akarat szabadsága nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy hozzáértéssel dönthessünk. Mennél *szabadabb* tehát egy ember ítélete egy meghatározott kérdésben, annál nagyobb *szükségszerűséggel* lesz ennek az ítéletnek a tartalma meghatározott ... A szabadság tehát a természeti szükségszerűségek (Naturnotwendigkeiten) megismerésén alapuló uralom magunk és a külső természet felett" (ötödik német kiadás, 112—113. oldal*).

Elemezzük ki, hogy mely ismeretelméleti kiinduló tételeken alapszik ez a fejtegetés?

Először: Engels, fejtegetésének elejétől kezdve, elismeri a természet törvényeit, a külső természet törvényeit, a természeti szükségszerűséget — vagyis mindazt, amit Mach, Avenarius, Petzoldt és társaik „metafizikának" nyilvánítanak. Ha Lunacsarszkij nem sajnálta volna a fáradságot, hogy alaposabban gondolkodjék Engels „csodás" fejtegetésein, látnia kellett volna azt az alapvető különbséget, mely egyrészt a materialista ismeretelmélet, másrészt a természeti szükségszerűséget tagadó vagy azt csak

* A magyar kiadásban 166. oldal. — *Ford.*

„logikainak" nyilvánító stb. stb. agnoszticizmus és idealizmus közt van.

Másodszor: Engels nem foglalkozik a szabadság és szükségszerűség „meghatározásainak" keserves kiizzadásával, nem foglalkozik azzal, hogy afféle szkolasztikus meghatározásokat agyaljon ki, amilyenek a reakciós professzorokat (például Avenariust) és tanítványaikat (például Bogdánovot) mindennél inkább foglalkoztatják. Engels egyfelől az ember megismerését és akaratát, másfelől a természeti szüségszerűséget veszi és minden meghatározás, minden definíció helyett egyszerűen azt mondja, hogy a természeti szükségszerűség elsődleges, az emberi akarat és megismerés pedig másodlagos. Az emberi akaratnak és megismerésnek a természeti szükségszerűséghez kell elkerülhetetlenül és szükségszerűen alkalmazkodniok; Engels ezt annyira magától értetődőnek tartja, hogy nem veszteget felesleges szavakat nézetének megmagyarázására. Csak az orosz machisták voltak képesek arra, hogy *panaszt* emeljenek Engelsnek a materializmusról adott általános meghatározása ellen (a természet elsődleges, a tudat másodlagos; emlékezzenek Bogdánov „aggályaira" ezzel kapcsolatban!), s ugyanakkor „csodásnak" és „bámulatosan találónak" tartsák ennek az általános és alapvető meghatározásnak *egyik* engelsi *részletalkalmazását!*

Harmadszor: Engels nem kételkedik a „vak szükségszerűség" létezésében. Elismeri az ember által *meg nem ismert* szükségszerűség létezését. Ez napnál világosabban látható az idézett töredékből. Holott a machisták szempontjából hogyan *tudhat* az ember annak létezéséről, amit *nem tud.* Hogy lehet tudni a meg nem ismert szükségszerűség létezéséről? Vajjon nem „misztikum" ez, nem „metafizika", nem „fetisek" és „bálványképek" elismerése, nem a „kanti megismerhetetlen magábanvaló"? Ha a machisták komolyabban gondolkodtak volna a dolgon, lehetetlen lett volna észre nem venniök, hogy egyfelől Engelsnek a dolgok objektív természetének megismerhetőségére, a „magukbanvalóknak" „nekünk való dolgokká" történő átalakítására vonatkozó fejtegetései és másfelől Engelsnek a vak, meg nem ismert szükségszerűségről szóló fejtegetései *teljesen azonosak.* Minden egyes emberi individuum tudatának fejlődése és az egész emberiség kollektív tudásának fejlődése lépten-nyomon mutatja nekünk a meg nem ismert „magábanvaló dolog" átalakulását ismert „ne-

künk való dologgá", a vak, meg nem ismert szükségszerűség, a „magábanvaló szükségszerűség" átalakulását ismert, „nekünk való szükségszerűséggé". Ismeretelméletileg nincs semmiféle különbség e két átalakulás közt, mert az alapvető szempont itt is, ott is egy — éspedig a materialista szempont: a külső világ objektív valóságának és a külső természet törvényeinek elismerése; ezt a világot és ezeket a törvényeket az ember feltétlenül megismerheti, de sohasem ismerheti meg *egészen végig*. Mi nem ismerjük a természeti szükségszerűséget az időjárásban és ennyiben elkerülhetetlenül az időjárás rabjai vagyunk. De, bár *nem ismerjük* ezt a szükségszerűséget, *tudjuk*, hogy van. Honnan ered ez a tudás? Ugyanonnan, ahonnan az a tudás, hogy a dolgok tudatunkon kívül és tőle függetlenül léteznek éspedig: tudásunk fejlődéséből, mely milliószor mutatja minden embernek, hogy a nemtudást tudás váltja fel, amikor a tárgy érzékszerveinkre hat és megfordítva: a tudás nemtudássá alakul át, amikor ilyen hatás lehetősége ki van zárva.

Negyedszer: Engels az idézett fejtegetésben szemmelláthatóan „szaltovitális" módszert alkalmaz a filozófiában, vagyis az elmélet teréről a gyakorlat terére *ugrik*. A tudós (és ostoba) filozófia-professzorok közül, akiket machistáink követnek, egyik sem enged meg magának sohase efféle, a „tiszta tudomány" képviselői számára megszégyenítő ugrásokat. Náluk egy dolog az ismeretelmélet, ahol azzal foglalkoznak, hogy mennél ravaszabbul keverve a szavakat, „definíciókat" tákoljanak össze és egészen más dolog a gyakorlat. Engelsnél az egész eleven emberi gyakorlat áradata zúdul be az ismeretelméletbe, *objektív* kritériumot adva az igazságnak: amíg a természet törvényét meg nem ismerjük, addig ez a törvény tudattalanul és tudatunkon kívül létezve és hatva, „vak szükségszerűség" rabjává tesz bennünket. De ha megismertük ezt a törvényt, mely (miként Marx ezerszer ismételte) akaratunktól és tudatunktól *függetlenül* hat — akkor urai vagyunk a természetnek. A természet feletti uralom, mely az emberiség gyakorlatában jut kifejezésre, annak eredménye, hogy a természet jelenségei és folyamatai az ember fejében objektíven, hűen tükröződnek vissza, annak bizonyítéka, hogy ez a visszatükröződés (annak határain belül, amit a gyakorlat mutat nekünk): objektív, abszolút, örök igazság.

Milyen eredményre jutottunk? Engels okfejtésében minden

egyes lépés, a szó szoros értelmében majdnem minden egyes mondat, minden egyes tétel teljességgel és kizárólag a dialektikus materializmus ismeretelméletére, olyan kiinduló tételekre épült, amelyek a testekről mint érzetkomplexumokról, az „elemekről", „az érzéki képzet és a rajtunk kívül lévő valóság egybeeséséről" stb. stb. stb. szóló machista badarságokat halomra döntik. Cseppet sem zavartatva magukat ezáltal, a machisták sutba dobják a materializmust, elcsépelt, köznapi ízléstelenségeket ismételgetnek a dialektikáról (à la Berman) és azon-nyomban tárt karokkal fogadják a dialektikus materializmus *egyik* alkalmazását. Filozófiájukat eklektikus kolduskotyvalékból merítették és tovább is ezzel vendégelik az olvasót. Machtól átvesznek egy darabka agnoszticizmust és egy csipetnyi idealizmust, egyesítve ezt Marx dialektikus materializmusának egy darabkájával és azt dadogják, hogy ez az egyveleg a marxizmus tovább*fejlesztése*. Azt gondolják, hogy ha Machnak, Avenariusnak, Petzoldtnak és valamennyi többi tekintélyeiknek halvány fogalmuk sincs a kérdésnek (a szabadság és szükségszerűség kérdésének) Hegel és Marx adta megoldásáról, úgy ez merő véletlen: — nos, egészen egyszerűen nem olvasták el ezt vagy azt az oldalacskát ebben vagy abban a könyvecskében, de egyáltalán nem az a dolog nyitja, hogy ezek a „tekintélyek" a XIX. század filozófiájának *tényleges* haladását illetőleg tökéletesen tudatlanok voltak és maradtak, hogy filozófiai reakciósok voltak és maradtak.

Itt van például egy ilyen reakciósnak, Ernst Machnak, a bécsi egyetemen a filozófia nyilvános legrendesebb tanárának okoskodása:

> „Sem a ‚determinizmus', sem az ‚indeterminizmus' álláspontjának helyességét nem lehet bebizonyítani. Csak tökéletes vagy bebizonyíthatóan lehetetlen tudomány tudna itt dönteni. Itt ugyanis olyan előfeltételekről van szó, amelyeket bevisznek (man heranbringt) a dolgok vizsgálatába, attól függőleg, hogy minő szubjektív jelentőséget (subjektives Gewicht) tulajdonítanak a kutatás eddigi sikereinek vagy kudarcainak. De a kutatás folyamán minden gondolkodó elméletileg szükségszerűen determinista." (Erkenntnis und Irrtum", 2. Aufl., S. 282—283.).

Vajjon nem reakciósság ez, amikor a tiszta elméletet gondosan elkerítik a gyakorlattól? Amikor a determinizmust a „kutatás" területére korlátozzák, viszont az erkölcs, a társadalmi tevékenység terén és minden többi területen, a „kutatását" kivéve, a kérdést a „szubjektív" értékelésre bízzák? Dolgozószobámban — mondja a tudós betűrágó — determinista vagyok, de hogy a filozófusnak gondoskodnia kell a determinizmuson alapuló teljes elméletet és gyakorlatot felölelő filozófiáról, erről szó sincs. Mach unalmas zöldséget beszél, mert a szabadság és a szükségszerűség kölcsönviszonyának kérdése neki elméletileg teljesen homályos.

„... Minden újabb felfedezés belátásunk hiányait tárja fel, függőségek eddig észre nem vett maradékát leplezi le" (283. oldal) ...

Pompás! Talán ez a „maradék" a „magábanvaló dolog", melyet megismerésünk egyre mélyebben tükröz vissza? Szó sincs róla:

„... Így tehát annak is, aki az elméletben a szélsőséges determinizmust képviseli, a gyakorlatban indeterministának kell maradnia ..." (283. oldal).

No végre! Megosztoztak barátságosan:* az elmélet a professzoroké, a gyakorlat a teológusoké! Vagy: elméletben — objektivizmus (azaz „szégyenlős" materializmus), a gyakorlatban — „szubjektív módszer a szociológiában". Hogy a nyárspolgáriság orosz ideológusai, Ljeszévicstől Csernovig ezzel a banális filozófiával rokonszenveznek, azon nincs mit csodálkozni. De hogy emberek, akik marxista számba akarnak menni, ilyen badarságoknak felültek, szégyenlősen leplezve Mach különösen képtelen következtetéseit, ez már egészen szomorú.

De az akarat kérdésében Mach nem szorítkozik csupán zagyvaságra és felemás agnoszticizmusra, hanem sokkal tovább megy ...

„... Éhségünk — olvassuk a „Mechanik"-ban — nem is oly

* Mach a Mechanik"-ban: „A vallási nézetek minden egyes ember *legsajátabb magánügye* maradnak addig, amíg nem tolakodik elő velük és nem erőszakolja rá olyan kérdésekre, amelyek más fórum elé tartoznak." (456. oldal.)

lényegesen különbözik a kénsavnak a cink után való törekvésétől, akaratunk nem is oly nagyon különbözik a kőnek az alapzatra gyakorolt nyomásától... Ilymódon" (vagyis ilyen nézet alapján) „megint közelebb érezzük majd magunkat a természethez, anélkül hogy szükségünk volna arra, hogy önmagunkat egy érthetetlen molekula-porfelhőben vagy a természetet valami kísértetekből álló rendszerben kellene feloldanunk" (456. old.).

Szóval nincs szükség materializmusra („molekula-porfelhőkre" vagy elektronokra, vagyis az anyagi világ objektív valóságának elismerésére), nincs szükség olyan idealizmusra, amely a világot a szellem „máslétének" tekinti, de lehetséges olyan idealizmus, mely a világot *akaratnak* ismeri el! Mi nemcsak a materializmus felett állunk, hanem „holmi" Hegel felett is, de nem idegenkedünk attól sem, hogy egy Schopenhauer szellemében való idealizmussal kacérkodjunk egy kicsit! A mi machistáink, akik a megbántott ártatlanság képét öltik magukra, valahányszor szóvá teszi valaki, hogy Mach közel áll a filozófiai idealizmushoz, itt is jobbnak látták ezt a kényes pontot egyszerűen elhallgatni. Holott a filozófiai irodalomban nehéz Mach nézeteinek olyan leírására akadni, amelyben ne emelnék ki Machnak a Willensmetaphysik-ra, azaz a voluntarista idealizmusra való hajlamosságát. Erre rámutatott J. Baumann* s a vele vitatkozó machista H. Kleinpeter nem cáfolta ezt a pontot és kijelentette, hogy Mach csakugyan „közelebb áll Kanthoz és Berkeley-hez, mint a természettudományban uralkodó metafizikai empirizmushoz" (azaz ösztönös materializmushoz; ugyanott, VI. kötet. 87. old.). Ugyanerre mutat rá E. Becher is, aki megjegyzi, hogy ha Mach egyes helyeken elismeri a voluntarista metafizikát, más helyeken pedig tagadja azt, úgy ez csak terminológiájának önkényességéről tanúskodik; valójában kétségtelen, hogy Mach közel áll a voluntarista metafizikához.** Hogy ez a metafizika (t. i. az idealizmus) bele van keverve Mach „fenomenológiájába" (azaz agnoszticizmusába),

* „Archiv für systematische Philosophie", 1898, II. 4. kötet, 63. oldal. Mach filozófiai nézeteiről szóló cikk.

** *Erich Becher:* The Philosophical Views of E. Mach. „Philosophical Review" XIV. 5. kötet 1905., 536., 546., 547., 548. oldal.

azt Lucka is elismeri.* Ugyanerre rámutat Wundt is.** Hogy Mach fenomenalista, aki „nem idegenkedik a voluntarista idealizmustól", ezt Ueberweg-Heinzenek az újabb filozófia történetéről írt kézikönyve szintén megállapítja.***

Szóval Mach eklekticizmusát és idealizmusra való hajlamosságát mindenki világosan látja, talán csak az orosz machisták kivételével.

* *E. Lucka:* Das Erkenntnisproblem und Mach's „Analyse der Empfindungen". „Kantstudien", VIII. kötet, 1903, 400. oldal.

** Systematische Philosophie. „Kultur der Gegenwart." Leipzig 1907, 131. oldal.

*** Grundriss der Geschichte der Philosophie. 9. kiadás, Berlin 1903, 4. kötet, 250. oldal.

IV. fejezet

A FILOZÓFIAI IDEALISTÁK MINT AZ EMPIRIOKRITICIZMUS FEGYVERTÁRSAI ÉS UTÓDAI

Eddig az empiriokriticizmust magában véve vettük szemügyre. Most meg kell néznünk történelmi fejlődésében, más filozófiai irányokkal való kapcsolatában. Itt elsősorban Mach és Avenarius Kanthoz való viszonyának kérdése merül fel.

1. A KANTIZMUS BÍRÁLATA BALRÓL ÉS JOBBRÓL

Mach is, Avenarius is a múlt század hetvenes éveiben léptek a filozófia porondjára, amikor a német professzori körökben a divatos jelszó ez volt: „Vissza Kanthoz!" Az empiriokriticizmus mindkét megalapítója filozófiai fejlődésében szintén Kantból indult ki.

„Kant kritikai idealizmusa volt — írja Mach —, ezt a legnagyobb hálával elismerem, egész kritikai gondolkodásom kiindulópontja. De lehetetlen volt ennél megmaradnom. Ellenkezőleg — nemsokára újból Berkeley nézeteihez közeledtem... (azután) Hume felfogásával rokon nézetekre jutottam... Még ma is sokkal következetesebb gondolkodóknak kell tekintenem Berkeley-t és Hume-ot, mint Kantot" („Analyse der Empfindungen", S. 299).

Mach tehát egészen határozottan elismeri, hogy Kanttól elindulva, Berkeley és Hume irányát követte. Lássuk Avenariust.

„Prolegomenáiban" („Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung" 1876) Avenarius már az előszóban megjegyzi, hogy ez a kifejezés: „Tiszta tapasztalat kritikája" a kanti „Tiszta ész kritikájá"-hoz való viszonyára „éspedig magától értetődően ellentétes" viszonyára utal (1876-os kiadás, IV. old.). Mármost miben áll Avenarius és Kant ez antagonizmusának lényege? Abban, hogy Kant, Avenarius véleménye szerint, nem eléggé „tisztította meg a tapasztalatot". „Prolegomenáiban" éppen ezt a „ta-

pasztalat-tisztítást" tárgyalja Avenarius (56., 72. és sok más §§). Mitől „tisztítja meg" Avenarius a kanti tapasztalat-tant? Először az apriorizmustól.

> „Azt a kérdést, — mondja az 56. §-ban — hogy nem kellene-e a tapasztalat tartalmából az ‚ész apriorikus fogalmait' mint feleslegest eltávolítani, hogy meg lehessen alkotni és megalkossuk a kiváltképpeni *tiszta tapasztalatot*, tudomásom szerint itt most először vetjük fel."

Már láttuk, hogy Avenarius ilymódon megtisztította a kantizmust a szükségszerűség és okozatiság elismerésétől.

Másodszor, a kantizmust megtisztítja a szubsztancia (95. §), vagyis a magábanvaló feltevésétől, amely Avenarius szerint „nincs adva a valóban tapasztaltnak anyagával, hanem amelyet csak a tapasztaló gondolkodása visz abba bele". Azonnal látni fogjuk, hogy Avenarius filozófiai vonalának ez az önmaga által adott meghatározása teljes egészében összevág Mach meghatározásával s csak a kifejezések cikornyásságában különbözik tőle. De előbb meg kell jegyezni, hogy Avenarius *egyenesen valótlanságot* mond, midőn azt állítja, hogy 1876-ban ő vetette fel *először* „a tapasztalat megtisztításának" kérdését, vagyis azt, hogy a kanti tanítást az apriorizmustól és a magában való dolog elismerésétől meg kell tisztítani. A valóságban a német klasszikus filozófia fejlődése nyomban Kant után *éppen abban az irányban* hozta meg a kantizmus bírálatát, amelyben Avenarius kezdte Kantot bírálni. Ezt az irányt a német klasszikus filozófiában Schulze-Aenesidemus, a hume-i agnoszticizmus híve és J. G. Fichte, a berkeleyizmus, vagyis a szubjektív idealizmus híve képviseli. Schulze-Aenesidemus 1792-ben Kantot *éppen* az apriorizmus (id. mű 56., 141. old. és sok más helyen) és a magábanvaló feltételezése miatt bírálta. Mi szkeptikusok, azaz Hume hívei — mondotta Schulze — elvetjük a magábanvalót, mert túllépi „minden tapasztalat határát" (57. old.). Elvetjük az *objektív tudást* (25. old.); tagadjuk, hogy a tér és az idő rajtunk kívül valóságosan létezik (100. old.); elvetjük a szükségszerűség (112. old.), az okság, az erő stb. létét a tapasztalatban (113. old.). „Az emberi képzeteken kívül nem tulajdoníthatok nekik semmiféle valóságot" (114. old.). Kant az aprioritást „dogmatikusan" bizonyítja, mikor azt mondja, hogy mivel nem tudunk másként gondolkodni,

tehát a gondolkodásnak a priori törvénye van. Ezt az érvet — válaszolja Schulze Kantnak — „használták fel mindig a filozófiában, hogy a képzeteinken kívül létezőnek objektív természetét... bebizonyítsák" (141. old.). Ezzel az érveléssel okozatiságot lehet tulajdonítani a magukban való dolgoknak (142. old.). „Hogy objektív tárgyak ránk gyakorolt hatása hozza létre a képzeteket, sohasem tapasztaljuk (erfahren wir... niemals)", és Kant egyáltalában nem bizonyította be azt, hogy „ez a valami (ami az észen kívül van) az érzékléstől (Gemüt) különböző magábanvaló dolognak tartandó. Viszont azonban az érzéklés minden ismeretünk *egyedüli* alapjának is elgondolható" (265. old.). A tiszta ész kanti bírálata „okfejtése alapjául azt a tételt teszi meg, hogy minden megismerés objektív tárgyaknak érzékeinkre (Gemüt) gyakorolt hatásával kezdődik, azután pedig maga vonja kétségbe ennek a tételnek az igazságát és valóságát" (266. old.). Kant semmiféle tekintetben sem cáfolta meg az idealista Berkeley-t (268—272. old.).

Ebből látható, hogy a hume-ista Schulze a magábanvaló dologról szóló kanti tanítást elveti, mint a materializmusnak, azaz ama „dogmatikus" állításnak következetlenül tett engedményt, hogy az érzetben objektív valóságot kapunk, vagy más szóval: hogy képzeteinket objektív (tudatunktól független) tárgyaknak érzékszerveinkre gyakorolt hatása hozza létre. Az agnosztikus Schulze szemére veti Kantnak, hogy a magábanvaló elismerése ellentmond az agnoszticizmusnak és materializmusra vezet. Ugyanúgy, csak még határozottabban bírálja Kantot Fichte, a szubjektív idealista, aki azt mondja, hogy a kanti Én-ünktől független magábanvaló feltételezése — *„realizmus"* (Werke, Bd. I., S. 483), s hogy Kant „nem" tesz „világos" különbséget a „realizmus" és az „idealizmus" között. Fichte Kantnál és a kantistáknál kirívó következetlenséget lát abban, hogy elismerik a magábanvalót, mint „az objektív valóság alapját" (480. old.), s ilymódon ellentétbe kerülnek a kritikai idealizmussal. „A ti földgolyótok a nagy elefánton nyugszik — kiáltja oda Fichte Kant realista magyarázóinak — a nagy elefánt pedig a földgolyón. A ti magábanvalótok, mely puszta gondolat, hat állítólag az Én-re!"

Avenarius tehát mélyen téved, amikor azt képzeli, hogy ő az „első", aki Kantnál „megtisztítja a tapasztalatot" az apriorizmustól és a magábanvaló dologtól, s hogy ezzel „új" irányt teremtett

a filozófiában. Valójában Hume és Berkeley, Schulze-Aenesidemus és J. G. Fichte *régi* vonalát folytatta. Avenarius azt képzelte, hogy általában „megtisztítja a tapasztalatot". Valójában pedig csak *az agnoszticizmust tisztította meg a kantizmustól.* Nem Kant agnoszticizmusa ellen harcolt (az agnoszticizmus az érzetben nekünk adott objektív valóság tagadása), hanem a *tisztább agnoszticizmusért*, az agnoszticizmusnak ellentmondó kanti tétel kiküszöböléséért, mely azt tételezi fel, hogy van magábanvaló dolog, noha megismerhetetlen, intelligibilis, túlnan való — hogy van, bár apriorisztikus, csak a gondolkodásban s nem az objektív valóságban adott, de van szükségszerűség és okság. Avenarius nem *balról* harcolt Kant ellen, mint ahogy a materialisták harcoltak ellene, hanem *jobbról*, mint ahogy a szkeptikusok és az idealisták harcoltak ellene. Azt képzelte, hogy előre ment, a valóságban pedig visszafelé haladt a Kant-bírálat ama programjához, melyet Kuno Fischer, Schulze-Aenesidemusról szólva találóan fejezett ki e szavakkal:

> „A tiszta ész bírálata a tiszta ész" (t. i. az apriorizmus) „leszámítása után — szkepticizmus... A tiszta ész bírálata a magábanvaló leszámítása után — Berkeley-féle idealizmus" („Geschichte der neuern Philosophie" von Kuno Fischer, Bd. V, Heidelberg, 1869, S. 115).

Itt elérkeztünk „machiádánknak", az oroszországi machisták Engels és Marx elleni hadjáratának egyik legfurább epizódjához. Bogdánov és Bazárov, Juskévics és Valentinov legújabb felfedezése, amelyről ezernyi változatban harsonáznak, abban áll, hogy Plechánov „szerencsétlen kísérletet" tesz arra, hogy „Engelst egy kompromisszumos, alig-alig megismerhető magábanvaló segítségével kibékítse Kanttal" („Vázlatok" 67. oldal és sok más helyen). Machistáinknak ez a felfedezése a legistentelenebb zagyvaságnak, mind Kant, mind a német klasszikus filozófia egész fejlődésmenete legszörnyűségesebb meg nem értésének igazán feneketlen szakadékát tárja fel előttünk.

Kant filozófiájának alapvető vonása a materializmus és az idealizmus kibékítése, a kettő közti kompromisszum, különböző fajtájú, egymással ellentétes filozófiai irányoknak összekapcsolása egy rendszerben. Amikor Kant feltételezi, hogy képzeteinknek valami rajtunk kívüli, valami magábanvaló dolog felel meg,

akkor itt Kant materialista. Amikor azonban ezt a magábanvaló dolgot megismerhetetlennek, transzcendensnek, túlvilágiaknak nyilvánítja — akkor idealistaként lép fel. Amikor ismereteink egyedüli forrásául a tapasztalatot, az érzeteket ismeri el, akkor a szenzualizmus vonalára, a szenzualizmus útján pedig, bizonyos feltételek mellett, a materializmus vonalára irányítja filozófiáját. Amikor pedig a tér, az idő, az okság stb. apriorítását ismeri el, akkor az idealizmus vonalára irányítja filozófiáját. E felemássága miatt mind a következetes materialisták, mind a következetes idealisták, (úgyszintén a „tiszta" agnosztikusok, a humeisták is) egyaránt kíméletlen harcot folytattak Kant ellen. A materialisták Kant bűnéül rótták fel idealizmusát, cáfolták rendszere idealista vonásait, bizonyították, hogy a magábanvaló megismerhető, evilági, hogy nincs elvi különbség a magábanvaló és a jelenség között, hogy az okságot stb. nem a gondolkodás apriorisztikus törvényeiből, hanem az objektív valóságból kell levezetni. Az agnosztikusok és az idealisták azt rótták fel bűnül Kantnak, hogy elismeri a magábanvalót, amivel engedményt tesz a materializmusnak, a „realizmusnak" vagy „naiv realizmusnak"; ezzel kapcsolatban az agnosztikusok a magábanvalón kívül elvetették az apriorizmust is, az idealisták viszont azt követelték, hogy nemcsak a szemlélet apriorisztikus formáit, de általában az egész világot (az ember gondolkodását az absztrakt *Én*-ig vagy az „abszolút eszméig" vagy az egyetemes *akaratig* stb. stb. nyujtva) következetesen a tiszta gondolatból kell levezetni. És most a mi machistáink „nem véve észre" azt, hogy olyan embereket választottak maguknak tanítókul, akik Kantot a szkepticizmus és idealizmus szempontjából bírálták, kezdték megszaggatni ruhájukat és hamut hintettek a fejükre, amikor meglátták azokat a szörnyű embereket, akik Kantot *homlokegyenest ellenkező szempontból* bírálják, akik Kant rendszerében elvetik az agnoszticizmus (szkepticizmus) és az idealizmus legparányibb elemeit is és bebizonyítják, hogy a magábanvaló dolog objektív valóság, teljesen megismerhető, evilági, elvileg semmiben sem különbözik a jelenségtől, az ember egyéni tudatának és az emberiség kollektív tudatának fejlődése folyamán lépten-nyomon jelenséggé alakul át. Segítség! — kiáltottak fel, — ez a materializmus és a kantizmus jogosulatlan összekeverése!

Amikor a mi machistáink bizonyítgatásait olvasom, hogy

ők sokkal következetesebben és határozottabban bírálják Kantot, mint holmi elavult materialisták, mindíg az az érzésem, hogy társaságukban megjelent Puriskévics és azt kiabálja: én sokkal következetesebben és határozottabban bíráltam a kadetokat,[8] mint önök, marxista uraim! Kétségtelen, Puriskévics úr, hogy a politikában következetes emberek homlokegyenest ellenkező szempontokból bírálhatják és mindenkor így is fogják bírálni a kadetokat, de mégsem szabad elfelejteni, hogy ön a kadetokat azért bírálta, mert — *túlságosan* demokraták, mi pedig azért, mert *nem eléggé* demokraták. A machisták Kantot azért bírálják, mert túlságosan materialista, mi pedig, azért bíráljuk, mert nem eléggé materialista. A machisták Kantot jobbról, mi pedig balról bíráljuk.

Az első fajtájú bírálat mintaképeiül a klasszikus német filozófia történetében a hume-ista Schulze és a szubjektív idealista Fichte szolgálnak. Amint már láttuk, ők ki akarják írtani a kantizmus „realisztikus" elemeit. Szakasztott úgy, ahogy magát Kantot Schulze és Fichte bírálták, ugyanúgy bírálták a XIX. század második felének német újkantistáit a hume-ista empiriokritikusok és a szubjektív idealista immanensek. Hume és Berkeley vonala tűnt fel újból alig észrevehetően felfrissíteit szóköntösben. Mach és Avenarius nem azt kifogásolták Kantnál, hogy a magábanvalót nem elég reálisan, nem eléggé materialista módon nézi, hanem azt, hogy *megengedi* létezését; — nem azt, hogy nem akarja a természeti okozatiságot és szükségszerűséget az objektív valóságból levezetni, hanem azt, hogy egyáltalán megenged valamilyen okozatiságot és szükségszerűséget (a tisztán „logikain" kívül). Az immanensek karöltve haladtak az empiriokiritusokkal és Kantot szintén hume-ista és berkeleyista szempontból bírálták. Például Leclair 1879-ben, ugyanabban a műben, amelyben Machot mint kiváló filozófust magasztalta, Kantot „következetlenséggel és a realizmus felé hajlással (Konnivenz)" vádolta meg, ami a *„magábanvaló dolog"* fogalmában, a „vulgáris realizmusnak ... ebben a névleges maradékában (Residuum)" jut kifejezésre (Der Realismus der modernen Naturwissenschaft etc.", S. 9). Leclair a materializmust nevezi vulgáris realizmusnak, — „mert így csípősebb".

„Véleményünk szerint — írta Leclair — a kanti elméletnek a ‚realismus vulgáris' felé gravitáló alkatrészeit, mint követ-

kezetlenségeket és korcs (zwitterhaft) termékeket idealista szempontból le kell küzdeni és fel kell oldani" (41. old.). „A kanti ismeretelmélet következetlenségei és ellentmondásai" az idealista kriticizmusnak és a realista dogmatika le nem küzdött maradékának összebonyolításából (Verquickung) erednek (170).

Realista dogmatikának Leclair a materializmust nevezi.

Egy másik immanens filozófus, Johannes Rehmke, Kantnak azt hányta szemére, hogy a magábanvalóval *realista módon válaszfalat emel* Berkeley és maga között (Johannes Rehmke: „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff." Berlin, 1880, S. 9).

„Kant korszakalkotó filozófiai tevékenységének lényegileg polemikus jellege volt; a magábanvalóval a német racionalizmus ellen" (azaz a XVIII. század régi fideizmusa ellen), „a tiszta szemlélettel az angol empirizmus ellen fordult" (25. old.). „A kanti ‚magábanvalót' egy verem csapóajtajával hasonlítanám össze: a dolog oly ártatlannak és biztosnak látszik, rámerészkedünk és menten lezuhanunk ... a — *magábanvaló világba*" (27. old.).

Ez az, amiért Mach és Avenarius fegyvertársai, az immanensek nem szeretik Kantot: azért, mert Kant egyben-másban a materializmus „szakadékához" közeledik!

Most pedig nézzük Kant balról való bírálatának néhány példáját. Feuerbach nem „realizmusal", hanem *idealizmussal* vádolja Kantot, akinek rendszerét az „empirizmus alapján álló idealizmusnak" nevezi (Werke, Bd. II, S. 296).

Hallgassuk meg Feuerbachnak egy különösen fontos fejtegetését Kantról:

„Kant ezt mondja: Ha az érzékek tárgyait, ahogy kell, puszta jelenségeknek tekintjük, ezzel egyidejűleg mégis elismerjük, hogy alapjukul egy magábanvaló szolgál, habár nem tudjuk, hogy milyen az magábanvéve, hanem csupán megjelenését ismerjük, vagyis azt a módot, ahogyan ez az ismeretlen valami érzékeinkre hat (affiziert). Az ész tehát éppen azáltal, hogy jelenségeket elfogad, elismeri a magukbanvaló dolgoknak létezését is és ennyiben mondhatjuk, hogy a jelenségek alapjául szolgáló lényegek, következés-

képpen a pusztán gondolati lényegek elképzelése nemcsak megengedhető, hanem elkerülhetetlen is . . .“

Olyan helyet választva ki Kantból, ahol a magábanvaló dolgot egyszerűen gondolati dolognak, gondolati lényegnek és nem valóságnak tekinti, Feuerbach éppen ez ellen irányítja egész bírálatát:

„Az érzékek tárgyai tehát — mondja — az ész számára csak jelenség, de nem igazság . . . és a gondolati lényegek az ész számára mégse valóságos tárgyak! A kanti filozófia az alany és a tárgy, a lényeg és a létezés, a gondolkodás és a lét ellentmondása. A lényeg az ész, a létezés az érzékek körébe esik. A létezés lényeg nélkül“ (vagyis a jelenségek létezése objektív valóság nélkül) „puszta jelenség — ezek az érzéki dolgok —, a lényeg lét nélkül puszta gondolat — ezek a gondolati lényegek, a noumenák; csak elgondolják őket, de nincs — legalább is számunkra nincs — létezésük, nincs objektivitásuk; ezek a magukbavaló dolgok az igazi dolgok, csakhogy nem valóságos dolgok . . . De mekkora ellentmondás, mikor az igazságot elválasztják a valóságtól, a valóságot az igazságtól!“ (Werke, Bd. II, S. 302—303).

Feuerbach nem azt veti Kant szemére, hogy magukbanvaló dolgokat tételez fel, hanem azt, hogy nem ismeri el valóságukat, vagyis objektív realitásukat, azt, hogy egyszerű gondolatnak, „gondolati lényegeknek“, nem pedig „létezéssel bíró lényegeknek“, azaz valóságosaknak, tényleg létezőknek tekinti őket. Feuerbach azt veti Kant szemére, hogy eltér a materializmustól.

„Kant filozófiája elkerülhetetlen szükségszerűséggel a fichtei idealizmushoz vezet — írta Feuerbach 1858 március 26-án Bolinnak —, vagy — bármily különösnek tessék is ez első pillantásra, de a kanti filozófia ellentmondás — a szenzualizmushoz.“ Az első következmény „a multé, a történelemé . . . a második a jelené és a jövőé“ (Karl Grün, „Ludwig Feuerbach“, Bd. II, S. 49).

Már láttuk, hogy Feuerbach az objektív szenzualizmust, azaz a materializmust védelmezi. Az új fordulat Kanttól az agnoszticizmushoz és idealizmushoz, Hume-hoz és Berkeley-hez, kétségtelenül *reakciós* még Feuerbach szempontjából is. És Feuerbach lelkes követője, Albrecht Rau, aki Feuerbach jó oldalaival együtt

átvette Feuerbachnak Marx és Engels által leküzdött fogyatékosságait is, Kantot teljesen tanítómestere szellemében bírálta:

„A kanti filozófia amphibolia (kétértelműség), materializmus is, idealizmus is és ebben a kettős természetében van lényegének kulcsa. Kant mint materialista vagy empirista, nem térhet ki az elől, hogy a rajtunk kívül levő dolgoknak lényegiséget (Wesenheit) tulajdonítson. Mint idealista azonban nem tudott megszabadulni attól az előítélettől, hogy a lélek az érzéki dolgoktól teljesen különböző valami. Vannak tehát valóságos dolgok és van emberi szellem, amely ezeket a dolgokat felfogja. Hogyan jut azonban ez a szellem a tőle teljesen különböző dolgokhoz? A kivezető út ez: a szellemnek vannak bizonyos a priori ismeretei, amelyek következtében a dolgoknak úgy kell megjelenniök, mint ahogy előtte megjelennek. Hogy tehát a dolgokat úgy fogjuk fel, mint ahogy felfogjuk, ez a mi teremtő művünk. Mert hiszen a bennünk élő szellem nem egyéb, mint isten szelleme és miként isten a világot a semmiből teremtette, úgy csinál az ember szelleme a dolgokból valamit, ami nem az, amik ezek a dolgok magukban véve. Kant a valóságos dolgok létezését, mint ‚magukbanvaló dolgokat' garantálja. A lélekre azonban azért volt szüksége, mert a halhatatlanság erkölcsi követelmény volt számára. A „magábanvaló dolog', uraim — Rau általában az újkantisták, de különösen a „Materializmus története"-t meghamisító zavarosfejű A. Lange címére intézi szavait — az a dolog tehát, amely által a kanti idealizmus Berkeley idealizmusától különbözik: hidat alkot az idealizmustól a materializmushoz. Ez a kanti filozófia általam adott kritikája; döntse meg, aki tudja ... A materialista számára az a priori megismerések és a ‚magábanvaló dolog' közti megkülönböztetés teljesen felesleges, mert mivel a materialista a természet folytonosságát sehol sem szakítja meg, minthogy nála az anyag és a szellem nem két alapjában különböző dolog, hanem csak egy és ugyanazon dolog két oldala, ezért nincs szüksége külön mesterfogásokra, hogy a szellemet a dolgokhoz vigye.*

* *Albrecht Rau:* Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart. Leipzig 1882, 87—89. oldal.

Továbbá Engels, amint láttuk, Kantnak azt veti szemére, hogy agnosztikus, nem pedig azt, hogy eltér a következetes agnosztícizmustól. Lafargue, Engels tanítványa, 1900-ban a következőképpen vitázott a kantistákkal (akikhez akkor Charles Rappoport is tartozott):

„A század elején a burzsoázia, miután befejezte a forradalmi rombolás művét, megtagadta voltaireiánus filozófiáját: újból divatba jött a katolicizmus, melyet díszletmestere, Chateaubriand, romantikus mázolmányokkal díszített ki (peinturlurait), Sebastian Mercier pedig behozta a kanti idealizmust, hogy megadja a kegyelemdöfést az enciklopédisták materializmusának, melynek propagandistáit Robespierre a guillotine-ra küldte.

A jelen század végén, mely a történelemben a burzsoázia századaa nevét fogja viselni, az intellektuelek a kanti filozófia segítségével próbálják eltiporni Marx és Engels materializmusát. Ez a reakciós mozgalom Németországban kezdődött, — ezt ne vegyék rossznéven az integralista szocialisták, akik e mozgalom kezdeményezését iskolájuk alapítójának. Malonnak érdeméül szeretnék betudni, — de Malon Höchbergnek, Bernsteinnek és Dühring más tanítványainak iskolájába járt, akik Zürichben a marxizmus reformálásával foglalkoztak." (Lafargue a német szocializmusban a mult század 70-es éveinek második felében lezajlott ismert eszmei mozgalomról beszél.) „Elvárható, hogy Jaurès, Fournière és intellektueljeink szintén fel fogják nekünk tálalni Kantot, ha majd megbarátkoztak terminológiájával... Rappoport téved, mikor azt állítja, hogy Marx szerint ‚az Eszme és a Valóság azonos'. Először is, mi sohasem élünk ezzel a metafizikai frazeológiával. Az eszme époly valóságos, mint a tárgy, amelynek agyunkban való tükröződése... Azoknak az elvtársaknak szórakoztatására (récréer), akiknek meg kell ismerkedniök a burzsoá filozófiával, előadom, hogy miben áll ez a híres probléma, mely a spiritualista elméket oly sokat foglalkoztatta.

A munkás, aki kolbászt eszik és napi öt frankot keres, nagyon jól tudja, hogy a munkáltatója meglopja és hogy ő disznóhússal táplálkozik; tudja, hogy munkáltatója tolvaj s hogy a kolbász ízletes s tápláló. Szó sincs róla, mondják a

burzsoá szofisták, mindegy, akár Pyrrhonnak, akár Humenak, akár Kantnak hívják őket, ez a munkás személyes, azaz szubjetív véleménye; époly joggal hihetné azt is, hogy a munkáltató az ő jótevője s a kolbász csizmatalpból készült, mert nem ismerheti a *magukbanvaló dolgokat* ...

A kérdés helytelenül van feltéve és ebből ered az egész nehézség ... Ha az ember meg akar ismerni egy tárgyat, mindenekelőtt meg kell vizsgálnia, hogy nem csalják-e meg érzékei ... A vegyészek tovább mentek, behatoltak a testek belsejébe, elemezték, elemeikre bontották fel őket, azután az ellenkező műveletet hajtották végre, vagyis szintézist végeztek el, a testeket elemeikből újból előállították: attól a pillanattól fogva, hogy az ember ezekből az elemekből dolgokat tud előállítani a maga használatára, joga van, ahogy Engels mondja, azt gondolni, hogy ismeri a *magukbanvaló dolgokat*. A keresztények istene, ha léteznék s ő teremtette volna a világot, szintén nem tudna többet."*

Ezt a hosszú idézetet azért közöltük, hogy megmutassuk, hogyan értette Lafargue Engelst és hogyan bírálta Kantot balról, a kantizmusnak nem azokért az oldalaiért, amelyek révén a hume-izmustól különbözik, hanem azokért, amelyek Kantnál és Hume-nál egyaránt megvannak, nem a magábanvaló elismeréséért, hanem azért, mert nem eléggé materialista módon fogta fel azt.

Végül K. Kautsky is „Eliká"-jában szintén a hume-izmussal és berkeleyizmussal homlokegyenest ellentétes szempontból bírálja Kantot.

„Annak oka, hogy zöldet és vöröset és fehéret látok — írja Kautsky Kant ismeretelméletével szemben —, látóképességemben van. De az, hogy a zöld más valami, mint a vörös, olyasmit bizonyít, ami rajtam kívül van, a dolgok valóságos különbségeiről tanuskodik ... Maguknak a dolgoknak kölcsönös *viszonylatai* és *különbségei*, melyeket az egyes tér- és időképzetek jeleznek ... a külső világnak *valóságos* viszonylatai és különbségei, ezeket nem megismerőképességem jellege határozza meg ... Ha ez csakugyan így volna" (ha Kant

* *Paul Lafarque:* Le materialisme de Marx et l'idealisme de Kant. „Le Socialiste" 1900 február 25-i számában.

lanítása az idő és tér eszmei voltáról helyes volna), . . . „akkor a rajtunk kívül levő világról egyáltalán semmit sem tudhatnánk, még azt sem, hogy létezik" (25—26. old.).

Tehát Feuerbach, Marx és Engels *egész iskolája* balra ment Kanttól s teljesen tagad mindennemű idealizmust és mindennemű agnoszticizmust. A mi machistáink viszont a filozófia *reakciós* irányát követik, Machot és Avenariust, akik Kantot hume-ista és berkeleyista szempontból bírálták. Persze, valamely tetszés-szerinti eszmei reakciót követni szent joga minden polgárnak s különösen minden intellektuelnek. De ha azok, akik a filozófia terén gyökeresen szakítottak a *marxizmus alapjaival*, azután elkezdenek forgolódni, zavart okozni, kapkodni és fogadkozni, hogy ők „is" marxisták a filozófiában, hogy ők „majdnem" egyetértenek Marx-szal és csak egy kicsikét „kiegészítették" — ez már egészen kellemetlen látvány.

2. ARRÓL, HOGYAN NEVETTE KI AZ „EMPIRIO-SZIMBOLISTA" JUSKÉVICS AZ „EMPIRIOKRITIKUS" CSERNOVOT.

„Természetesen nevetséges látvány — írja P. Juskévics —, mikor Csernov Michajlovszkijt, az agnosztikus pozitivista comte-istát és spenceristát Mach és Avenarius előfutárjává akarja megtenni" (id. mű, 73. old.).

Itt mindenekelőtt Juskévics úr megdöbbentő tudatlansága nevetséges. Mint minden Vorosilov, ezt a tudatlanságot tudós szavak és nevek halmazával takargatja. Az idézett mondat abban a paragrafusban van, amely a marxizmus és machizmus viszonyát tárgyalja. És Juskévics úr, aki ennek megmagyarázására vállalkozott, nem tudja, hogy Engels számára (mint minden materialista számára) Hume vonalának követői és Kant vonalának követői egyaránt agnosztikusok. Ezért az, aki általában az agnoszticizmust a machizmussal szembeállítja, amikor Mach maga is Hume hívének vallja magát, egyszerűen analfabéta a filozófia terén. Ezek a szavak: „agnosztikus pozitivizmus" szintén értelmetlenek, mert Hume hívei éppen pozitivistáknak nevezik magukat. Juskévics úrnak, aki Petzoldtot választotta tanítójá-

nak, tudnia kellett volna, hogy Petzoldt az empiriokriticizmust egyenesen a pozitivizmushoz sorozza. Végül Auguste Comte és Herbert Spencer nevét odailleszteni szintén értelmetlenség, mert a marxizmus nem azt veti el, amiben az egyik pozitivista a másiktól különbözik, hanem azt, ami nálunk közös, azt, ami a filozófust a materialistától eltérően pozitivistává teszi.

Erre az egész szóhalmazra a mi Vorosilovunknak azért volt szüksége, hogy „telebeszélje" az olvasó fejét, hogy kongó szavakkal elkábítsa, *a dolog lényegéről* hitvány semmiségekre terelje figyelmét. A dolog lényege pedig az, hogy a materializmus gyökeresen eltér a pozitívizmus egész széles áramlatától, amelyen *belül* ott van A. Comte is, H. Spencer is, Michajlovszkij is, egész sor újkantista is s Mach is, Avenariusszal együtt. A dolognak ezt a lényegét a legteljesebb határozottsággal juttatja kifejezésre Engels „L. Feuerbach"-jában, amikor annak a kornak (vagyis a mult század 80-as éveinek) *összes* kantistáit és hume-istáit a szánalmas eklektikusok, szőrszálhasogatók, (Flohknacker, szószerint bolhavadászok, bolhászók) stb. táborához sorozta. Kikre vonatkozhatnak és kikre kell vonatkozniok ezeknek a jellemzéseknek — arról a mi Vorosilovjaink nem óhajtottak gondolkodni. És minthogy ők nem tudnak gondolkodni, azért mi hívjuk fel figyelmüket a következő szemléletes szembeállításra. Engels általában a kantistákról és hume-istákról beszélve sem 1880-ban, sem 1892-ben nem említ *egyetlen nevet sem*. Engelsnél az egyetlen kis könyv, amelyre hivatkozik, Starckenak Feuerbachról szóló műve, melyet Engels elemzés alá vett.

> .... Starcke — mondja Engels — sokat fáradozik azon, hogy Feuerbachot a manapság Németországban filozófus néven terpeszkedő magántanárok támadásaival és tantételeivel szemben megvédelmezze. Azok számára, akik a klasszikus német filozófia e kései korcsszüleménye iránt érdeklődnek, ez bizonyára fontos; magának Starckenak szemében ez alkalmasint szükségesnek tetszett. Mi ettől megkíméljük az olvasót" (Ludwig Feuerbach", S. 25.).

Engels meg akarta „kímélni az olvasót", azaz meg akarta kímélni a szociáldemokratákat a magukat filozófusoknak nevező

elfajult szószátyárokkal való kellemes ismeretségtől. Kik azok, akik e „kései korcsszüleményt" képviselik?

Felütjük Starcke könyvét (C. N. Starcke: Ludwig Feuerbach", Stuttgart 1885) és lépten-nyomon utalásokat látunk *Hume* és *Kant* híveire. Ettől a két vonaltól Starcke elhatárolja Feuerbachot. Ennek során A. Riehlt, Windelbandot, A. Langet idézi (3., 18., 19., 127. és köv. old.).

Felütjük R. Avenarius 1891-ben megjelent „Der menschliche Weltbegriff" című könyvét és az első német kiadás 120. oldalán ezt olvassuk:

> „Elemzésünk végső eredménye összhangban van — bár a különböző szempontoknak megfelelően nem mindenben (durchgehend) — azzal, melyre más kutatók jutottak, mint többek között *E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt.* V. ö. *Schopenhauerrel* is."

Kit nevetett ki a mi Vorosilov-Juskévicsunk?

Avenarius a legcsekélyebb mértékben sem kételkedik abban, hogy elvileg közel áll a *kantista* Riehlhez és Laashoz, az *idealista* Wundthoz — mégpedig nem valami részletkérdésben áll közel hozzájuk, hanem az empiriokriticizmus „végső eredményének" kérdésében. Machot két kantista között említi. És csakugyan, hát nem egy társaság-e ez, amikor Riehl és Laas Kantot Hume módjára, Mach és Avenarius pedig Hume-ot Berkeley módjára tisztogatta meg?

Csodálni való-e, hogy Engels meg akarta „kímélni" a német munkásokat, meg akarta menteni őket attól, hogy ezzel a egész „bolhászó" magántanár társasággal közelről megismerkedjenek?

Engels értette, hogyan kell kímélni a német munkásokat, a Vorosilovok azonban nem kímélik az orosz olvasót.

Meg kell jegyezni, hogy Kantnak Hume-mal vagy Humenak Berkeley-vel való lényegileg eklektikus egyesítése, hogy úgymondjuk, különböző arányokban lehetséges, a keverék hol egyik, hol másik elemének túlnyomó hangsúlyozásával. Fentebb láttuk például, hogy magát és Machot szolipszistának (azaz következetes berkeleyistának) csak egy machista ismeri el — H. Kleinpeter. Viszont a hume-izmust Mach és Avenarius nézeteiben sok tanítványuk és hívük hangsúlyozza: Petzoldt, Willy, Pearson, az

orosz empiriokritikus Ljeszévics, a francia Henri Delacroix* stb. Hivatkozunk egy különösen nagy tudós példájára, aki a filozófiában szintén egyesítette Hume-ot és Berkeleyt, de a hangsúlyt ennek a keveréknek materialista elemeire helyezte át. Ez a híres angol természetbúvár T. H. Huxley, aki az „agnosztikus" műkifejezést forgalomba hozta, s akire kétségkívül elsősorban és legfőképpen gondolt Engels, amikor az angol agnoszticizmusról beszélt. Engels 1892-ben az ilyen típusú agnosztikusokat „szégyenlős materialistáknak" nevezte. Az angol spiritualista James Ward, „Naturalism and Agnosticism" című könyvében, főképpen az agnoszticizmus tudományos vezérét, Huxley-t támadva (II. köt., 229. old.), megerősíti Engels véleményét, amikor ezt mondja:

> „Huxley gyakran oly erősen hajlik arra, hogy a fizikai oldal" (Mach szerint az „elemek sora") „elsőbbségét hangsúlyozza, hogy ezt már egyáltalában alig lehet parallelizmusnak nevezni. Habár Huxley hevesen tiltakozik a materialista elnevezés ellen, ebben szeplőtlen agnoszticizmusának durva megsértését látva, kevés újabb írót ismerek, aki jobban megérdemelné ezt a nevet" (II. köt., 30—31. old.).

És James Ward, véleményének igazolására, Huxley következő nyilatkozatát idézi:

> „Aki a tudomány történetét ismeri, az el fogja ismerni, hogy annak fejlődése minden korban és most is, még inkább, mint valaha, azt jelenti, hogy annak a területe, amit anyagnak és okozatiságnak nevezünk, egyre tágul és ezzel együtt az emberi gondolat valamennyi területéről fokozatosan eltűnik az, amit szellemnek és önkénynek nevezünk."

Vagy:

> „Magábanvéve nem fontos, hogy az anyagi jelenségeket (phenomena) a szellem műszavaival, vagy a szellemi jelenségeket az anyag műszavaival fejezzük ki — mindkét fogalmazásban van bizonyos viszonylagos igazság" (Mach szerint

* Bibliothèque du congrés international de la philosophie". Vol. IV. *Henri Delacroix:* David Hume et la philoposphie critique. A szerző Hume hívei közé sorolja Avenariust és az immanenseket Németországban, Ch. Renouvier-t és iskoláját (a „neokriticistákat") Franciaországban.

„viszonylagosan állandó elemkomplexumok") „... De a tudomány haladása szempontjából a materialista terminológiát minden tekintetben előnyben kell részesíteni. Mert az a gondolatokat a világmindenség egyéb jelenségeivel összekapcsolja ... míg a másik, a spiritualista terminológia, rendkívül tartalmatlan (utterly barren) és csak homályt és eszmei zürzavart eredményez. Tehát aligha férhet kétség ahhoz, hogy minnél tovább halad előre a tudomány, a természeti jelenségeket annál szélesebb körben és annál következetesebben fogják a materialista formulákban és szimbolumokban kifejezni" (I, p. 17—19).

Így elmélkedett Huxley, a „szégyenlős materialista", aki semmi esetre sem akarta a materializmust elismerni, mert az „metafizika", amely jogtalanul túlhalad az „érzetcsoportokon". És ugyancsak Huxley írta ezt is:

„Ha kénytelen volnék az abszolut materializmus és az abszolut idealizmus között választani, ez utóbbit kellene választanom ... Az egyetlen dolog, amit biztosan tudunk — ez a szellemi világ létezése" (James Ward, II. köt., 216. és 219 old.).

Huxley filozófiája épúgy a hume-izmus és berkeleyizmus keveréke, mint Mach filozófiája. De Huxleynél a berkeleyista kiszólások csak véletlenek, agnoszticizmusa pedig a materializmus fügefalevele. Mach keverékének más a „színezete" és ugyanaz a spiritualista Ward, aki elkeseredetten harcol Huxley ellen, Avenariust és Machot szeretettel veregeti vállon.

3. AZ IMMANENSEK MINT MACH ÉS AVENARIUS FEGYVERTÁRSAI

Az empiriokriticizmusról szólva, nem kerülhettük el, hogy több ízben ne hivatkozzunk az úgynevezett immanens iskola filozófusaira, amelynek főképviselői Schuppe, Leclair, Rehmke és Schubert-Soldern. Most meg kell vizsgálnunk az empiriokriticizmusnak az immanensekhez való viszonyát és az immanensek által hirdetett filozófia lényegét.

Mach 1902-ben ezt írta:

„... Ma már látom, hogy a filozófusok egész sora: pozitivisták, empiriokritikusok, az immanens filozófia képviselői, valamint nagyon kevés természetbúvár, anélkül, hogy egymásról tudtak volna, olyan utakon haladtak, amelyek minden egyéni különbség ellenére majdnem egy pontban találkoznak." („Analyse der Empfindungen", előszó a 4. kiadáshoz.)

Itt, először, Machnak azt a szokatlanul őszinte beismerését kell aláhúzni, hogy *nagyon kevés* természetbúvár tartozik az állítólag „új", valójában nagyon régi hume-ista—berkeleyista filozófia híveihez. Másodszor, rendkívül fontos, hogy Mach ezt az „új" filozófiát széles áramlatnak tekinti, amelyben az immanensek egy sorban állnak az empiriokritikusokkal és a pozitivistákkal.

„Ilymódon közös mozgalom kezdődik" — ismétli Mach az „Analyse der Empfindungen" orosz fordításához írt előszavában (1906, 4. old.). „Az immanens filozófia képviselőihez szintén igen közel állok ..., Ebben a könyvben (Schuppe: ‚Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik') alig találtam valamit, amihez, talán némi módosítással, ne járulnék örömmel hozzá" (46. old.).

Schubert-Soldernről is Machnak az a véleménye, hogy igen „közeli utakon" jár (4. old.). Mach Wilhelm Schuppenek *ajánlja* „Erkenntnis und Irrtum" című utolsó, mondhatni, összefoglaló filozófiai munkáját.

Az empiriokriticizmus másik megalapítója, Avenarius 1894-ben azt írta, hogy őt „örömmel tölti el" és „bátorítja" Schuppénak az empiriokriticizmus iránt érzett rokonszenve, és hogy az a „különbség" (Differenz), mely közte és Schuppe között fennáll, „talán csak ideiglenesen van még meg" (vielleicht nur einstweilen noch bestehend).* Végül J. Petzoldt, akinek tanítását V. Ljeszévics az empiriokriticizmus teteőfokának tartja, az *„új irány vezéreinek* éppen ezt a *háromságot kiáltja ki:* Schuppet, Machot és Avenariust („Einführung in die Philos. d. reinen Erfahrung",

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" 1894, 18. évfolyam, 1. füzet, 29. oldal. — (Újra megjelent a „Der menschliche Weltbegriff" 3. kiadásában, Leipzig 1912, 174. oldal. — *Ford.)*

Bd. II, 1904, S. 295. és „Das Weltproblem", 1906, S. V. és 146.). Ezzel kapcsolatban Petzoldt erélyesen szembeszáll R. Willyvel („Einführung", II. köt., 321. old.) — ezzel az alighanem egyedüli tekintélyes machistával, aki szégyenli az olyan atyafiságot mint Schuppe, és iparkodott magát tőle elvileg elhatárolni, amiért Avenarius tanítványát az ő drága tanítója megintette. Avenarius a Schuppera vonatkozó fenti szavakat Willynek Schuppe elleni cikkéhez fűzött jegyzetében írta és még hozzátette, hogy Willy bírálata talán „a kelleténél intenzívebbre sikerült" (Vierteljahrsschrift f. w. Philosophie", 18. Jahrg., 1894, S. 29; ugyanebben a számban van Willy cikke Schuppe ellen).

Miután láttuk, hogyan értékelik az empiriokritikusok az immanenseket, most térjünk át arra, hogyan értékelik az empiriokritikusokat az immanensek. Leclairnek 1879-ből származó véleményét már említettük. Schubert-Soldern 1882-ben egyenesen hangsúlyozza „egyetértését", „részben az idősebb Fichtével" (t. i. a szubjektív idealizmus nevezetes képviselőjével, Johann Gottlieb Fichtével, akinek ugyanolyan sikerületlen filozófus fiacskája volt, mint Joseph Dietzgennek), továbbá „Schuppével, Leclairrel, *Avenariussal* és részben Rehmkével", s emellett különös élvezettel idézi *Machot* („Erhaltung der Arbeit") a „természettudományi metafizikával" szemben* — így nevezi Németországban valamennyi reakciós magántanár és professzor a természettudományi materializmust. W. Schuppe 1893-ban, Avenarius „Der menschliche Weltbegriff" c. munkájának megjelenése után, „Nyílt levél Avenariushoz" c. írásában ezt a művet, mint „a naiv realizmus megerősítését" üdvözölte, amelyet, úgymond, maga Schuppe is védelmez. „Az én gondolkodás-fogalmam — írta Schuppe — kitűnően összefér az Ön (Avenarius) ‚tiszta tapasztalatával'."** Később, 1896-ban, Schubert-Soldern, összegezve a „támaszául" szolgáló „metodológiai filozófiai irány" eredményeit, családfáját Berkeleyig és Hume-ig vezette vissza *F. A. Langén* („tulajdonkép Langetől számítandó a mi irányzatunk kezdete"), továbbá Laason, Schuppen és társain, *Avenariu-*

* *Dr. Richard von Schubert-Soldern:* Über Transzendenz des Objekts und Subjekts, 1882, 37. oldal és 5. §. Lásd még ugyancsak tőle: Grundlagen einer Erkenntnistheorie, 1884, 3. oldal.

** „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", 17. évfolyam 1893, 384. oldal.

son és *Machon*, az újkantisták közül *Riehlen*, a franciák közül Ch. Renouvier-n stb. keresztül.* Végül, az immanensek külön filozófiai folyóiratának programszerű „Bevezetés"-ében a materializmus elleni hadüzenet és a Charles Renouvier iránt érzett rokonszenv kifejezése mellett ezt olvassuk:

„Még a természetbúvárok táborában is felszólalnak egyes gondolkodók, hogy szaktársaik növekvő elbizakodottsága, a természettudományokban uralkodó filozófiaellenes ... szellem ellen óvást emeljenek. Például Mach, a fizikus, a természettudományok ismeretelméleti megalapozásának szükségességére utal ... Mindenütt friss erők jelentkeznek és azon dolgoznak, hogy a természettudomány csalhatatlanságába vetett vak hitet lerombolják, és megint más utakat kezdenek keresni a titok mélységeibe, jobb bejáratot az igazság lakába."**

Néhány szót kell mondanom Ch. Renouvierről. Ch. Renouvier a Franciaországban befolyásos és elterjedt úgynevezett neokritikai iskola feje. Elméleti filozófiája Hume fenomenalizmusának és Kant apriorizmusának egyesítése. A magábanvaló dolgot határozottan elveti. A jelenségek kapcsolatát, a rendet, a törvényt apriorikusnak nyilvánítja, a törvényt nagy betűvel írja és a vallás alapjává teszi meg. A katolikus papok elragadtatással nyilatkoznak erről a filozófiáról. A machista Willy Renouvier-t felháborodva „második Pál apostolnak", „magasabbrendű obskuránsnak", „a szabad akarat kazuista prédikátorának" nevezi („Gegen die Schulweisheit", S. 129.). És lám az immanensek ilyen elvtársai *forrón üdvözlik* Mach filozófiáját. Mikor Mach „Mechanik" c. könyve francia fordításban megjelent, a „neokritikusok" folyóirata a „L'année Philosophique", amelynek Renouvier tanítványa és munkatársa, Pillon a főszerkesztője, ezt írta:

„Fölösleges arról beszélni, hogy Mach úr pozitív tudománya a szubsztancia, a dolog, a magábanvaló kritikájával meny-

* *Dr. Richard von Schubert-Soldern:* Das menschliche Glück und die soziale Frage. 1896, V. VI, oldal.

** „Zeitschrift für immanente Philosophie", Berlin 1896, I. kötet, 6., 9. oldal.

nyire egyezik a neokritikai idealizmussal" (15. köt., 1904, 179. old.).

Ami az orosz machistákat illeti, valamennyien szégyenlik az immanens filozófusokkal való rokonságukat — egyebet nem is lehetett várni olyan emberektől, akik nem tértek tudatosan Sztruve, Menysikov és társai útjára. Csupán Bazárov nevezi „az immanens iskola egyes képviselőit" „realistáknak".* Bogdánov kurtán *(s a tényállást tekintve helytelenül)* kijelenti, hogy „az immanens iskola csak közbülső forma a kantizmus és az empiriokriticizmus között" („Empiriomonizmus", III. könyv, XXII. old.). V. Csernov ezt írja: „Az immanensek általában csak elméletük egyik oldalával közelednek a pozitivizmushoz, más oldalaikkal messze kilépnek a pozitivizmus kereteiből" („Filozófiai és szociológiai tanulmányok", 37. old.). Valentinov azt mondja, hogy „az immanens iskola ezeket a (machista) gondolatokat alkalmatlan formába burkolta és a szolipszizmus zsákutcájába jutott (id. mű. 149. old.). Látnivaló, hogy itt minden kapható, ami szem-szájnak ingere: alkotmány és kecsege tormával, realizmus és szolipszizmus. Machistáink nem merik az immanenesekről nyiltan és világosan megmondani az igazat.

Az igazság az, hogy az immanensek a legcégéresebb reakciósok, a fideizmus nyilt hirdetői, a maguk sötét maradiságában következetes emberek. Nincs közöttük *egy sem*, aki az ismeretelméletről írt még legelméletibb munkáit is ne állította volna *nyiltan* a vallás védelmének, az egyik vagy másik középkori felfogás igazolásának szolgálatába. Leclair 1879-ben azzal védelmezi a maga filozófiáját, hogy az „a vallásos hajlamú kedélyt minden igényét" kielégíti („Der Realismus etc." S. 73.). J. Rehmke 1880-ban „Ismeretelmélet"-ét A. E. Biederman protestáns lelkésznek ajánlja, s könyvecskéje végén nem egy érzékfölötti istent, hanem istent mint „reális fogalmat" hirdeti... (Bazárov talán ezért sorozott „egyes" immenenseket a „realisták"-hoz?), s hozzáfűzi, hogy „ennek a reális fogalomnak objektivizálása a gyakorlati életre vár és csak annak van megengedve";

* „A jelenkori filozófia realistái — a kantizmustól leszármazó immanens iskola néhány képviselője, Mach—Avenarius iskolája és sok velük rokon irányzat — úgy találják, hogy egyáltalán semmi alap sincs arra, hogy a naiv realizmus kiindulópontját elvessék." „Vázlatok", 26. oldal.

a „teológiának mint tudománynak" mintaképéül A. E. Biedermann „Christliche Dogmatik" c. könyvét nyilvánítja (J. Rehmke: „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff." Berlin, 1880, S. 312). Schuppe a „Zeitschrift für immanente Philosophie" lapjain azt állítja, hogy ha az immanensek tagadják is a transzcendenst, isten és a túlvilági élet nem foglalható e fogalom alá („Zeitschrift für imman. Philosophie", II. Band, S. 52). „Etiká"-jában „az erkölcsi törvénynek... egy metafizikai világfelfogással való összefüggése" mellett száll síkra, s elítéli a „balga frázist", mely az egyháznak az államtól való elválasztását követeli. (Dr. Wilhelm Schuppe: „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie", Breslau, 1881, S. 181, 325.). Schubert-Soldern „Grundlagen einer Erkenntnistheorie" c. könyvében arra a következtetésre jut, hogy „Én-ünk saját testünk előtt létezett (Präexistenz)" és „testünk után is létezik (Postexistenz)", azaz, hogy a lélek halhatatlan (id. mű 82. old.) stb. „Die soziale Frage" c. művében a „szociális reformokkal" egysorban a rendi választójog mellett kardoskodik Bebellel szemben s ezt mondja: „Mennyire félreismerik a szociáldemokraták azt a tényt, hogy a boldogtalanság isteni adománya nélkül boldogság sem volna", (330. old.) és könnyeket hullat amiatt, hogy a materializmus „uralkodik" (242. old.), hogy „aki ma a túlvilági életben, ha csak annak lehetőségében is hisz, azt bolondnak tartják" (ugyanott).

És az ilyen német Menjsikovok, ezek a tizenhárompróbás obskuránsok, akik semmiben sem maradnak Renouvier mögött, tartós vadházasságban élnek az empiriokritikusokkal. Elméleti rokonságuk elvitázhatatlan. Kantizmus az immanenseknél nincs több, mint Petzoldtnál vagy Pearsonnál. Fentebb láttuk, hogy ők maguk Hume és Berkeley tanítványainak vallják magukat, s az immanensek ilyen megítélése a filozófiai irodalomban általános. Hogy szemléletesen megmutassuk, hogy miféle elméleti tételekből indulnak ki Machnak és Avenariusnak ezek a fegyvertársai, néhány elméleti alapvető tételt fogunk idézni az immanensek műveiből.

Leclair 1879-ben még nem gondolta ki az „immanens" elnevezést, ami voltaképpen „tapasztalatit", „a tapasztalatban adottat" jelent, s amely a rothadásnak éppoly hazug cégéréül szolgál, mint amilyen hazugok az európai burzsoá pártok cégérei. Első

művében Leclair nyíltan és kereken *„kritikai idealistának"* nevezi magát („Der Realismus etc.", 11., 21., 206 és sok más old.). Kantot itt, mint már láttuk, a materializmusnak tett engedmények miatt bírálja és határozottan rámutat arra, hogy *saját* útja Kant-*tól* Fichtéhez és Berkeleyhez vezet. A materializmus ellen általában, s különösen *a természetbúvárok többségének a materializmusra való hajlamossága ellen* Leclair éppoly könyörtelen harcot folytat, mint Schuppe, mint Schubert-Soldern, mint Rehmke.

„Ha azonban visszatérünk a kritikai idealizmus álláspontjára — mondja Leclair —, ha a természet és a természeti történés fogalmának nem tulajdonítunk transzcendens létet" (azaz az emberi tudaton kívüli létet), „akkor a látó alany számára a testek összesége, valamint saját teste, amennyiben ez számára látható és tapintható, minden változásaikkal egyetemben a térben elrendezett együttlétezések (Koexistenzen) és időbeli egymásutánok (Sukzessionen) közvetlenül megadott jelensége és minden természetmagyarázat ezen együttlétezések és egymásutánok törvényeinek megállapítására korlátozódik" (21. old.).

Vissza Kanthoz — mondták a reakciós újkantisták. Vissza Fichtéhez és Berkeleyhez — ezt mondják *lényegében* a reakciós immanensek. Leclair számára minden létező *„érzetek komplexuma"* (38. old.); azoknak a tulajdonságoknak (Eigenschaften) osztályait, melyek érzékeinkre hatnak, M betűvel jelöli meg, a természet más tárgyaira ható tulajdonságok osztályait pedig N betűvel (150. s más old.). Ezzel kapcsolatban Leclair a természetről nem mint az egyes ember, hanem mint az „emberi nem" „tudatjelentőségéről" (Bewusstseinsphänomen) beszél (55—56. old.). Ha figyelembe vesszük, hogy Leclair ezt a könyvet Prágában adta ki, vagyis ugyanott, ahol Mach a fizika professzora volt, s hogy Leclair elragadtatással csak Mach 1872-ben megjelent „Erhaltung der Arbeit"-ját idézi, akkor akaratlanul is felmerül a kérdés, nem kell-e Leclairt, a fideizmus hívét és nyílt idealistát Mach „eredeti" filozófiája szülőatyjának tekinteni?

Ami Schuppet illeti, aki, Leclair szavai szerint*, „ugyanoly

* Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie. Breslau 1882, 10. oldal

eredményekre" jutott, ez, amint láttuk, csakugyan azt állítja, hogy ő a „naiv realizmust" védi, s az Avenariushoz intézett „Nyilt levélben" keserűen panaszkodik ismeretelméletének „szubjektív idealizmussá való közkeletű elferdítése miatt". Hogy miben áll az a durva csalás, amelyet az immanens Schuppe a realizmus védelmének nevez, az eléggé látható alábbi kijelentéséből, melyet Wundttal szemben tett, aki az immanenseket habozás nélkül a fichteisták, a szubjektív idealisták közé sorozza (Philosophische Studien", id. mű, 386., 397., 407. old.).

„Ennek a tételnek: „a lét — tudat" — ezt veti ellene Schuppe Wundtnak — nálam az az értelme, hogy tudat el nem gondolható a külvilág nélkül, ez utóbbi tehát hozzátartozik az előbbihez, ez pedig a tudat és külvilág általam már gyakran hangoztatott és megmagyarázott abszolut összetartozása (Zusammengehörigkeit), amelyben a lét egységes, eredendő egészét alkotják."*

Nagyon naivnak kell lennie annak, aki az ilyen „realizmusban" nem látja a színtiszta szubjektív idealizmust. Gondoljuk csak meg: a külső világ „hozzátartozik a tudathoz" és *abszolut* összetartozásban van vele! Valóban megrágalmazták szegény professzort, amikor „közkeletűen" a szubjektív idealistákhoz sorozták. Avenarius „elvi koordinációjával" az ilyen filozófia teljesen egybeesik: a kettőt nem szakítják el egymástól Csernov és Valentinov semmiféle fenntartásai és tiltakozásai, mindkét filozófiát együtt fogják a német professzorok reakciós gyártmányainak múzeumába küldeni. Furcsaságként, amely újból és újból Valentinov úr felületes gondolkodásáról tanúskodik, megjegyezzük, hogy Schuppet szolipszistának nevezi (magától értetődik, hogy Schuppe éppoly szenvedélyesen fogadkozott és esküdözött, hogy ő nem szolipszista, külön cikket is írt erről, mint Mach, Petzoldt és társaik) — viszont Bazárovnak a „Vázlatok"-ban megjelent cikkétől szörnyen el van ragadtatva! Kedvem volna németre fordítani Bazárov mondását: „az érzéki képzet éppen maga a rajtunk kívül létező valóság", s elküldeni egy némileg értelmes immanens filozófusnak. Homlokon csókolná Bazárovot és agyon-

* *Wilhelm Schuppe:* Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt. schrift für immanente Philosophie", II. kötet, 195. oldal.

csókolná ugyanúgy, mintahogy a Schuppek, Leclairek és Schubert-Soldernek összecsókolták Machot és Avenariust. Mert Bazárov mondása az immanens iskola tanításának *alfája és omegája.*

Végezetül, lássuk Schubert-Soldernt. A „természettudományi materializmus", a külvilág objektív valóságát elismerő „metafizika" — ez ennek a filozófusnak legfőbb ellensége („Grundlagen einer Erkenntnistheorie", Leipzig, 1844, S. 31 és az egész II. fejezet: „A természettudomány metafizikája"). „A természettudomány minden tudati vonatkozástól absztrahál" (52. old.) — ez a legnagyobb baj (s éppen ez a materializmus!). Mert az ember számára „nincs kivezető út" az „érzetekből, vagyis a tudati adatokból" (33., 34. old.). „Igaz, az én álláspontom — ismeri be Schubert-Soldern 1896-ban — *ismeretelméleti szolipszizmus* („Das menschliche Glück und die soziale Frage", S. X), de nem „metafizikai", nem „gyakorlati". „Közvetlenül csak érzetek, állandóan váltakozó érzetek komplexumai vannak adva számunkra" („Über Transzendenz des Objekts und Subjekts", S. 73).

> „Ezt az anyagi termelési folyamatot — mondja Schubert-Soldern — Marx ugyanúgy (és éppoly helytelenül) a belső folyamatok és motívumok okává tette meg, mintahogy a természettudomány az (emberiség számára) ‚közös' külső világot megtette az egyéni belső világok okának" („Soziale Frage, S. XVIII).

Hogy Marx történelmi materializmusa a természettudományi és általában a filozófiai materializmussal kapcsolatban van, abban Mach e fegyvertársának eszébe se jut kételkedni.

> „Sokan, sőt a legtöbben azon a nézeten lesznek, hogy az ismeretelméleti szolipszizmus szempontjából *metafizika* nem lehetséges, vagyis hogy a metafizika mindig transzcendens. Érett megfontolás után nem csatlakozhatom ehhez a nézethez. És pedig a következő okokból... Mindennek, ami adva van, közvetlen alapja a szellemi (szolipszista) összefüggés, amelynek középpontja az egyéni Én (az egyéni képzetvilág), testével együtt. Az Én nélkül a rajta kívüli világ éppúgy el nem gondolható, mintahogy az Én nem gondolható el a rajta kívüli világ nélkül; az egyéni Én megsemmisítésével a világ is semmivé lesz, ami lehetetlen, az Én-en

kívüli világ megsemmisítésével egyéni Én-em számára sem marad semmi, mert az Én térbelileg és időbelileg nem választható el tőle, csak fogalmilag. Ezért egyéni Én-emnek halálom után is fenn kell maradnia, mert különben vele együtt megsemisülne az egész világ . . ." (ugyanott, XXIII. old.).

Az „elvi koordináció", „az érzetkomplexumok" s a többi machista ízetlenség jó szolgálatokat tesznek azoknak, akiknek szükségük van rájuk.

„Mi a túlvilág (das Jenseits) szolipszista szempontból? Ez csak a jövő lehetséges tapasztalata számomra . . ." (ibid.). „A spiritizmus . . . kötelessége volna a túlvilág létezését bebizonyítani . . . De semmiesetre sem szabad a természettudomány materializmusát vele szemben felvonultatni, mert ez a materializmus, amint láttuk, csak egyik oldala a mindent átfogó szellemi összefüggésen" (= az „elvi koordináción") „belüli világfolyamatnak" (XXIV. old.).

Mindez a „Soziale Frage"-nek (1896) ugyanabban a filozófiai bevezetésében olvasható, ahol Schubert-Soldern *folyvást* Machhal és Avenariusszal karöltve lép fel. A machizmus csak az orosz machisták maroknyi csoportocskájánál szolgál kizárólag intellektuelek közt szokásos fecsegés céljára, hazájában azonban nyiltan hírdetik a fideizmusnál betöltött lakájszerepét!

4. HOVÁ FEJLŐDIK AZ EMPIRIOKRITICIZMUS?

Vessünk most egy pillantást a machizmus fejlődésére Mach és Avenarius után. Láttuk, hogy Mach és Avenarius filozófiája keverék, ellentmondásos és összefüggéstelen ismeretelméleti tételek halmaza. Meg kell most néznünk, hogyan és hová, azaz milyen irányban fejlődik tovább ez a filozófia, — ez segítségünkre lesz abban, hogy nehány „vitás" kérdést vitán felül álló történelmi tényekre való utalással eldönthessünk. Valóban, a vizsgálatunk tárgyát képező irány filozófiai kiinduló tételei oly eklektikusak és annyira összefüggéstelenek, hogy ez irány különféle értelmezése, s a részleteket és kicsiségeket illető meddő viták teljesen elkerülhetetlenek. De az empiriokriticizmus, mint min-

den eszmei áramlat, eleven, nő, fejlődik, s valamely irányban való növésének ténye hosszas fejtegetéseknél jobban segít majd eldönteni az e filozófia valódi lényegét illető *alapvető* kérdést. Az embert nem annak alapján ítélik meg, hogy mit mond vagy gondol magáról, hanem cselekedetei alapján. A filozófusokat sem ama cégtáblák alapján kell megítélnünk, amelyet ők maguk akasztanak magukra („pozitivizmus", a „tiszta tapasztalat" filozófiája, „monizmus" vagy „empiriomonizmus", a „természettudomány filozófiája" stb.), hanem annak alapján, hogy valóban miképp döntik el az alapvető elméleti kérdéseket, kivel mennek karöltve, mire tanítják és mire tanították meg tanítványaikat és követőiket.

Éppen ez az utóbbi kérdés foglalkoztat most minket. Mach és Avenarius 20 évvel ezelőtt elmondtak mindent, ami lényeges volt. Ennyi idő alatt ki kellett derülnie, hogy *miképp értették* ezeket a „vezéreket" azok, akik meg akarták érteni őket, s kiket tartanak ők maguk (legalább is Mach, aki túlélte kollégáját) műveik folytatóinak. Pontosság kedvéért azokat vesszük elő, akik maguk is Mach és Avenarius tanítványainak (vagy követőinek) nevezik magukat, s akiket Mach ehhez a táborhoz számít. Ily módon fogalmat alkothatunk majd az empiriokriticizmusról, mint filozófiai *áramlatról,* nem pedig mint irodalmi események sorozatáról.

„Mach az „Analyse der Empfindungen" orosz fordításához írt előszavában az olvasó figyelmébe ajánlja Hans Corneliust, mint „fiatal kutatót", aki „ha nem is ugyanazokon, de igen közeli utakon" jár (4. old.). Az „Analyse der Empfindungen" szövegében Mach, a többi közt, „nagy örömmel utal" H. Cornelius és mások műveire, „akik azon fáradoznak, hogy Avenarius munkáinak magvát feltárják és tovább fejlesszék" (40. old.). Vegyük H. Cornelius „Einleitung in die Philosophie" (német kiadás, Leipzig 1903) c. művét: azt látjuk, hogy szerzője szintén arra hivatkozik, hogy Mach és Avenarius nyomdokaiban igyekszik haladni (VIII., 32. old.). Következésképpen olyan *tanítvánnyal* van dolgunk, akit *tanítója elismer.* Ez a tanítvány szintén az érzetekkel — elemekkel kezdi (17., 42. old.), kategorikusan kijelenti, hogy a *tapasztalatra* szorítkozik (VI. old.), nézeteit „következetes vagy ismeretelméleti empirizmusnak" nevezi (335. old.), teljes határozottsággal elítéli az idealizmus „egyolda-

lúságát" s mind az idealisták, mind a materialisták „dogmatizmusát" (129. old.), rendkívül erélyesen utasítja vissza azt a lehetséges „félreértést (123. old.), hogy az ő filozófiájából annak elismerése következnék, hogy a világ az ember fejében létezik, éppoly ügyesen kacérkodik a naiv realizmussal, mint Avenarius, Schuppe vagy Bazárov (125. old.): „Minden látási és éppúgy minden másféle észleletnek pontosan ott és csakis ott van a helye, ahol találjuk, azaz ahová a naiv, a mindenféle álfilozófiától megkímélt tudat rögzíti" — végül pedig ez a tanítója által elismert tanítvány a *halhatatlansághoz* és *istenhez* jut el. A materializmus — dörgi ez az őrmester a professzori tanszéken, azaz hogy a „legújabb pozitívisták" tanítványa — az embert automatává teszi.

„Mondanunk sem kell, hogy az elhatározásaink szabadságába vetett hittel együtt a cselekedeteink erkölcsi értékét és ez értékért viselt felelősségünket illető összes megfontolások semmivé lesznek. Éppúgy nem marad hely ama gondolat számára, hogy életünk a halál után folytatódik" (116. old.).

A könyv finálé ja ez:

„nemcsak tevékenységre kell nevelni" (nyilván azt a fiatalságot, melyet ez a tudós férfiú butít), „hanem elsősorban ... hódolatra (Ehrfurcht) ... nem egy véletlen hagyomány mulandó értékei iránt, hanem a kötelesség és a szépség elévülhetetlen értékei — a bennünk és kívülünk levő isteni (dem Göttlichen) iránt" (357. old.).

Hasonlítsák össze ezzel A. Bogdánov állítását, hogy az isten, a szabad akarat, a lélek halhatatlansága eszméi számára a minden „magábanvalót" tagadó Mach filozófiájában *abszolute nincs* (a kiemelés Bogdánovtól származik) és „nem lehet hely" („Analyse der Empfindungen", S. XII).* Mach viszont ugyanebben a könyvben (293. old.) ezt mondja: „nincs machi filozófia" és nemcsak az immanenseket ajánlja, hanem Corneliust is, aki Avenarius eszméinek lényegét feltárta. Következésképpen Bogdánov először is *abszolute nem ismeri* „Mach filozófiáját", mint olyan

* Utalás Bogdánov előszavára az „Analyse der Empfindungen" orosz fordításához. — *Ford.*

áramlatot, amely nemcsak hogy menedéket talált a fideizmus szárnyai alatt, hanem a fideizmusig jut el. Másodszor: Bogdánov *abszolute nem ismeri* a filozófia történetét, mert az említett eszmék tagadását összekapcsolni minden magában való dologgal tagadásával annyi, mint gúnyt űzni a filozófia történetéből. Talán azt is tagadni akarja-e Bogdánov, hogy Hume valamennyi következetes híve, minden magábanvalót tagadva, éppen ezzel helyet hagy ezeknek az eszméknek?! Nem hallott-e Bogdánov a szubjektív idealistákról, akik minden magábanvalót tagadnak és ilymódon hagynak helyet ezeknek az eszméknek?! „Nem lehet helyük" ezeknek az eszméknek kizárólag abban a filozófiában, amely azt tanítja, hogy csakis érzéki lét létezik, — hogy a világ mozgásban levő anyag, — hogy a mindenki által ismert külső világ, a fizikai — az egyedüli objektív valóság, vagyis „nem lehet helyük" a materializmus filozófiájában. Ezért és éppen ezért hadakoznak a materializmus ellen a Mach által ajánlott immanensek és Mach tanítványai, Cornelius és az egész jelenkori professzori filozófia.

A mi machistáink, miután már ujjal mutattak rá erre a botrányra, kezdték megtagadni Corneliust. Az ilyen megtagadás nem sokat ér. Friedrich Adlert nyilván nem „figyelmeztették" s ezért ajánlja ezt a Corneliust egy szocialista folyóiratban („Der Kampf", 1908, No. 5, S. 235: „könnyen olvasható, meleg ajánlásra érdemes írás"). A machizmus révén nyílt filozófiai reakciósokat és a fideizmus prédikátorait csempészik be a munkások tanítóiként.

Petzoldt figyelmeztetés nélkül észrevette Cornelius csalását, de ahogyan ez ellen a csalás ellen harcol — az valóságos gyöngyszem. Halljuk csak:

„Annak az állításnak, hogy a világ képzet" (amint az idealisták állítják, akik ellen mi — ez nem tréfa! — harcolunk), „csak akkor van értelme, ha ezzel azt akarjuk mondani, hogy a világ a beszélőnek vagy nem bánom az összes beszélőknek, nyilatkozóknak képzete, vagyis létezése, kizárólag ennek a személynek vagy ezeknek a személyeknek gondolkodásától függ: a világ csak annyiban létezik, amennyiben ez a személy elgondolja, és ha nem gondolja el, akkor a világ nem is létezik. Mi ellenben a világot nem az egyesnek vagy egyeseknek gondolkodásától vagy még jobban és

szabatosabban mondva: nem a gondolkodás *aktusától*, nem valemely *aktuális* (tényleges) gondolkodástól tesszük függővé, hanem — mégpedig kizárólag logikai tekintetben — általában a *gondolkodástól*. Az idealista ezt a kettőt összekeveri, aminek eredménye az agnosztikus félszolipszizmus, amint azt Corneliusnál látjuk" („Einführung", II. 317).

Sztolypin[9] megcáfolta a cabinet noir-ok létezését! Petzoldt izzé-porrá zúzta az idealistákat — csak az csodálatos, hogy az idealizmusnak ez a megsemmisítése úgy fest, mintha tanácsot adnának az idealistáknak, hogy ravaszabbul rejtsék el idealizmusukat. A világ az emberek gondolkodásától függ — ez fonák idealizmus. A világ az általában vett gondolkodástól függ — ez a legújabb pozitivizmus, kritikai realizmus, szóval — szintiszta burzsoá szélhámosság! Ha Cornelius agnosztikus félszolipszista, úgy Petzoldt — szolipszista fél-agnosztikus. Önök bolhásznak, uraim!

Menjünk tovább. Az „Erkenntnis und Irrtum" 2. kiadásában Mach azt mondja:

„Rendszeres előadásban, amelyhez minden lényeges pontban hozzájárulhatok, (nézeteimet) Dr. Hans Kleinpeter egyetemi tanár ‚Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart' c. munkájában fejti ki" (Leipzig 1905).

Vegyük hát elő azt a 2. számú Hansot. Ez a professzor a machizmus hites terjesztője: Mach nézeteiről egy rakás cikket írt filozófiai szakfolyóiratokban német és angol nyelven, Mach által ajánlott művek Mach előszavával ellátott fordításait tette közzé, szóval, a „mester" jobbkeze. Nézetei a következők:

„... Egész (külső és belső) tapasztalatom, egész gondolkodásom és minden törekvésem számomra mint pszichikai folyamat, mint tudatom része van megadva" (id. mű, 18. old.). „Amit „fizikainak" mondunk, az lelki elemekből álló konstrukció" (144. old.). „*A szubjektív meggyőződés és nem az objektív bizonyosság* (Gewissheit) *minden tudomány egyetlen elérhető célja*" (9. old.; a kiemelés Kleinpetertől származik, aki e helyhez a következő megjegyzést fűzi: „Ilyenformán mondja már Kant a ‚Kritik der praktischen Vernunft'-ban"). „Idegen tudat feltevése olyasvalami, amit

sohasem lehet tapasztalat útján megerősíteni" (42. old.). Azt sem tudom . . ., vannak-e rajtam kívül más Én-ek is" (43. old.)

A II. fejezet 5. §-ban, melynek címe: „A tudatbeli aktivitásról" (spontaneitás = öntevékenységről) azt olvassuk, hogy az állati automatában a képzetek egymásra következése merőben mechanikusan megy végbe. Szintúgy nálunk is, amikor álmodunk:

„Ettől azonban egészen lényegesen különbözik tudatunk mivolta normális állapotban. Ennek olyan tulajdonsága van, mely amannál" (az automatánál) „egyáltalán nincs meg és amelyet mechanikailag vagy automatikával megmagyarázni legalább is nehezünkre esik: ez a tulajdonság az Én úgynevezett öntevékenysége. Minden embernek módja van arra, hogy tudattartalmával szembeállítsa magát, manipuláljon velük, élesebben kiemelje vagy a háttérbe állítsa, elemezze őket, a részeket egymással összehasonlítsa stb Mindez a közvetlen tapasztalat ténye. Én-ünk tehát lényegileg különbözik az összes tudattartalmak összegétől, s azzal nem lehet azonosítani. A cukor nitrogénből, hidrogénből és oxigénből áll; ha a cukornak cukor lelket tulajdonítanánk, úgy ennek, az analógia szerint, azzal a képességgel kellene bírnia, hogy a nitrogén-, hidrogén- és oxigénrészecskéket tetszése szerint ide-oda tologathassa" (29—30. old.).

A következő „A tudataktus — akarati cselekvés" (Willenshandlung) c. fejezet 4. §-a:

„Viszont kétségtelen ténynek kell tekinteni azt, hogy összes lelki élményeim a kényszerű és az önkényes cselekedetek két nagy főcsoportjára oszthatók. Az elsőbe tartoznak ‚egy külső világ' összes ‚benyomásai'" (47. old.). „Hogy a tények bizonyos területéről több elméletet lehet alkotni . . . ezt a fizikus éppoly jól tudja, mint amennyire ez persze összeférhetetlen egy abszolút ismeretelmélet előfeltételeivel. Ez a tény is gondolkodásunk akaratjellegével függ össze; ebben is az jut kifejezésre, hogy akaratunkat a külső viszonyok nem kötik" (50. old.).

Ebből megítélhetik Bogdánov ama kijelentésének merészségét, hogy Mach filozófiájában „abszolute nincs helye az akaratszabadságnak", holott Mach maga ajánl ilyen alakot, mint Kleinpeter! Már láttuk, hogy Kleinpeter nem rejtegeti a maga és Mach idealizmusát. 1898—99-ben Kleinpeter ezt írta:

> „Hertz fogalmaink lényegéről ugyanazt a szubjektív felfogást vallja" (mint Mach) „... Ha Mach és Hertz" (külön lesz szó arról, mennyire jogosan keveri be ide Kleinpeter a híres fizikust) „az idealizmus előtt annak hangsúlyozásával szereztek maguknak érdemet, hogy *összes* fogalmaink és azok kapcsolatai — és nemcsak fogalmaink — szubjektív eredetűek, úgy az empírizmus előtt nem csekélyebb érdemet szereztek maguknak annak felismerésével, hogy a fogalmak helyességét csakis a tapasztalat döntheti el, mint olyan instancia, mely a gondolkodástól teljesen független" („Archiv für systematische Philosophie", Bd. V, 1898—99, S. 167—170).

1900-ban: Kant és Berkeley, bármily sok mindenben tér is el tőlük Mach „mégis közelebb vannak hozzá, mint a természettudományban uralkodó metafizikai empirizmus" (azaz materializmus! — a professzor úr nem akarja nevén nevezni az ördögöt!) „amely Mach támadásainak főtárgya" (ugyanott, VI. köt., 87. old.). 1903-ban: „Berkeley és Mach *kiindulópontja* megtámadhatatlan"... „Mach... Kant művének betetőzője" („Kantstudien", Bd. VIII, 1903, S. 274 u. 314).

Az „Analyse der Empfindungen" orosz fordításához írott előszóban Mach Th. Ziehent is megnevezi, aki, úgymond, „ha nem is ugyanazokon, de igen közeli utakon jár". Elővesszük Th. Ziehen professzor könyvét (Theodor Ziehen: „Psychophysiologische Erkenntnistheorie", Jena, 1898) és azt látjuk, hogy a szerző már az előszóban Machra, Avenariusra, Schuppera stb. hivatkozik. Tehát ez is olyan tanítvány, akit tanítója elismert. Ziehen „legújabb" elmélete abban áll, hogy csak a „tömeg" képes gondolkodni, hogy „egy valóságos dolog idézi elő érzeteinket" (3. old.), és hogy

> „az ismeretelmélet bejáratánál semmiféle más felírás nem lehetséges, csakis Berkeley tétele: ‚The external objects subsist not by themselves, but exist in minds' (‚a külső tárgyak nem önmagukban, hanem csak elménkben létez-

nek')" (5. old.). „Csak érzetek és képzetek adottak számunkra. Mindkettőt ezzel a szóval foglaljuk össze: pszichikai folyamatok, vagy a pszichikai. A nem-pszichikai kifejezés tartalmatlan szó" (100. old.).

A természeti törvények nem az anyagi testek, hanem a „redukált érzetek" vonatkozásait juttatják kifejezésre (104. old.; ebből a „redukált érzetek" „új" fogalmából áll a zieheni berkeleyizmus egész eredetisége!).

Petzoldt még 1904-ben megtagadta Ziehent, mert idealistának tekintette („Einführung", Bd. II, S. 298—301). 1906-ban az *idealisták* vagy *pszichonomisták* jegyzékébe már odasorozza Corneliust, Kleinpetert, Ziehent, Verwornt („Das Weltproblem etc." S. 137, Fussnote). Mindezen professzor uraknál, tetszik látni, „Mach és Avenarius nézeteinek" magyarázatában „félreértés" forog fenn (ugyanott).

Szegény Mach és Avenarius! Nemcsak ellenségeik rágalmazták meg őket, idealizmust, „sőt" (amint Bogdánov mondja) szolipszizmust tulajdonítva nekik, nem, barátaik, tanítványaik, követőik, szakprofesszorok szintén fonákul idealista módon fogták fel őket. Ha az empiriokriticizmus idealizmussá növi ki magát, ez egyáltalán nem bizonyítja zagyva berkeley-i alapvető kiinduló tételeinek teljes hamisságát. Isten mentsen! Ez csak csekélyke „félreértés" — a szónak nozdrjovi-petzoldti[10] értelmében.

A legkomikusabb ebben a dologban alkalmasint az, hogy maga Petzoldt, a tisztaság és ártatlanság őre, 1-szer: a „logikai apriorival" „egészítette ki" Machot és Avenariust, 2-szor pedig összeboronálta őket a fideizmus szóvivőjével, Schuppeval.

Ha Petzoldt ismerné Mach angol híveit, akkor a „félreértésből" idealizmusba esett machisták jegyzékét jelentékenyen ki kellene bővítenie. Már rámutattunk a Mach által agyba-főbe dícsért Karl Pearsonra, erre a hamisítatlan idealistára. Itt adjuk még két „rágalmazónak" a véleményét, akik Pearsonról ugyanezt mondják:

„Pearson professzor csak visszhangozza azt a tant, melyet először az igazán nagy Berkeley juttatott világosan kifejezésre" (Howard V. Knox. „Mind", vol. VI., 1897, p. 205). „Nem lehet kétség aziránt, hogy Mr. Pearson a szó legszoro-

sabb értelmében idealista" (Georges Rodier — „Revue philosophique", 1888, II. Vol. 26, p. 200).

William Cliffordot, az angol idealistát, akit Mach a maga filozófiájához „igen közelállónak" tart („Analyse der Empfindungen", Vorwort zur 3. Auflage), inkább Mach tanítójának, mint tanítványának kell nevezni, mert Clifford filozófiai munkái a mult század 70-es éveiben jelentek meg. A „félreértés" itt egyenest Machtól indul ki, aki 1901-ben „nem vette észre" az idealizmust Cliffordnak abban a tanításában, hogy a világ „szellemi anyag" (mind-stuff) — „társadalmi tárgy", „magas szervezettségű tapasztalat" stb.* A német machisták szemfényvesztésének jellemzésére meg kell említeni, hogy Kleinpeter 1905-ben ezt az idealistát a „modern természettudományi ismeretelmélet" egyik megalapítójának rangjára emeli!

„Az érzetek elemzése" 291. oldalán Mach a (buddhizmushoz és a machizmushoz) „közelálló" amerikai filozófusra, P. Carusra utal. Carus, aki Mach „tisztelőjének és személyes barátjának" nevezi magát, Chicagóban „The Monist" című filozófiai folyóiratot és „The Open Court" (Nyilvános szószék) című folyóiratocskát szerkeszti, amely a vallás propagandájával foglalkozik. „A tudomány isteni kinyilatkoztatás" — mondja e népszerű folyóiratocska szerkesztősége. „Az a véleményünk, hogy a tudomány olyan egyházi reformot hajthat végre, mely megtart mindent, ami a vallásban igaz és jó." Mach, mint a „Monist" állandó munkatársa, közzéteszi benne újabb műveit fejezetenként. Carus „egy parányit" kijavítja Machot Kant szellemében és kijelenti, hogy Mach „idealista, vagy ahogy szívesebben mondanám, szubjektivista", de ő, Carus, bár a részletekben vannak köztük nézeteltérések, rögtön felismerte „Machban a rokonszellemet."**

---

* *William Kingdom Clifford:* Lectures and Essays. 3. kiadás, London 1901, II. kötet, 55., 65., 69. oldal; 58. oldal: „E pontban is teljesen egyetértek Berkeley-vel, de nem Mr Spencerrel"; 52. oldal: „A tárgy tehát a tudatom*ban* végbemenő változások sorozata, nem pedig valami a tudaton kívül levő".

** „The Monist", Chicago, XVI. kötet, 1906 július; *P. Carus:* Professor Mach's Philosophy. 320., 333., 345. oldal. Ez válasz Kleinpeternek ugyanabban a folyóiratban megjelent cikkére.

„A mi monizmusunk — mondja Carus — se nem materialista, se nem spiritualista, se nem agnosztikus; egyszerűen következetességet jelent ... a tapasztalatot veszi alapul, módszerként pedig a tapasztalati viszonyok rendszeres formáit alkalmazza" (ez nyilván plágium A. Bogdánov „Empiriomonizmus"-ából!).

Carus jeligéje:

„Nem agnoszticizmus, hanem pozitív tudomány, nem misztícizmus, hanem világos gondolkodás, nem szupernaturalizmus, nem materializmus, hanem monista világnézet, nem dogma, hanem vallás, nem hiszekegy, hanem hit" (not creed, but faith).

E jelige megvalósításaképpen Carus „új teológiát", „tudományos teológiát" vagy teonomiát hirdet, amely tagadja a biblia betűjét, de állítja, hogy „minden igazság isteni s isten egyaránt megnyilatkozik a tudományban és a történelemben"* Megjegyzendő, hogy Kleinpeter a modern természettudomány ismeretelméletéről írott fentemlített könyvében Carust Ostwalddal, Avenariusszal és az immanensekkel egysorban ajánlja (151—152. old.). Mikor Haeckel kiadta a Monista Szövetség számára írt tételeit, Carus határozottan fellépett ellenük: először is, Haeckel ok nélkül veti el az apriorizmust, amely „a tudományos filozófiával teljesen összeegyeztethető", másodszor, Carus ellene van a haeckeli determinizmus-tannak, mely „kizárja az akaratszabadság lehetőségét", harmadszor, Haeckel téved, „mikor a természettudós egyoldalú felfogását hangsúlyozza az egyházak hagyományos konzervatívizmusával szemben. Ilymódon a fennálló egyházak ellenségeként lép fel, a helyett, hogy közreműködnék abban, hogy magasabbra fejlesszék őket dogmáik új és igazabb értelmezése irányában„ (ib., vol. XVI, 1906, p. 122). Carus maga mondja: „sok szabadgondolkodó reakciósnak tekint engem s szidnak, mert nem csatlakozom kórusukhoz, mely minden vallást babonaként kárhoztat" (355. old.).

Teljesen világos, hogy itt egy amerikai irodalmi szédelgőtársaság vezérével van dolgunk, amely azzal foglalkozik, hogy

* Ugyanott XIII. kötet, 24. és következő oldal. Carus cikke: „A teológia mint tudomány."

a népet a vallás ópiumával elkábítsa. Mach és Kleinpeter nyilvánvalóan szintén csekélyke „félreértés" következtében kerültek ebbe a társaságba.

5. A. BOGDÁNOV „EMPIRIOMONIZMUSA"

„Én magam — írja Bogdánov önmagáról — egyelőre csak egy empiriomonistát ismerek az irodalomban: bizonyos A. Bogdánovot; őt viszont nagyon jól ismerem, és kezeskedhetem, hogy az ő nézetei teljesen kielégítik azt a szakramentális formulát, mely a ‚természet' elsődlegességét hirdeti a ‚szellemmel' szemben. Ő ugyanis minden létezőt szakadatlan fejlődési láncolatnak tekint, melynek legalsóbb láncszemei elvesznek az ‚elemek káoszában', míg a legfelsőbb, általunk ismert láncszemek az *emberek tapasztalatát* (a kiemelés Bogdánovtól származik) a pszichikai s — még feljebb — a fizikai tapasztalatot alkotják s ez a tapasztalat s a belőle eredő megismerés megfelel annak, amit közönségesen szellemnek neveznek" („Empiriomonizmus" III. könyv, XII. old.).

„Szakramentális" formulaként Bogdánov Engelsnek ismert tételét csúfolja ki, de Engels nevét diplomatikusan elhallgatja! Engels és köztem nincs nézeteltérés, erről szó se lehet...

De vegyük figyelmesebben szemügyre ezt a maga Bogdánov által összefoglalt hirhedt „empiriomonizmust" és „behelyettesítést". A fizikai világot *emberek tapasztalatának* nevezi és kijelenti, hogy a fizikai tapasztalat a fejlődés láncolatában *„feljebb"* van, mint a pszichikai. De hiszen ez égbekiáltó értelmetlenség! És ez az értelmetlenség éppen olyan, amilyen minden nemű és rendű idealista filozófiára jellemző. Egyenesen komikus, amikor Bogdánov egy ilyen „rendszert" szintén materializmus gyanánt kínál fel, merthogy: lám a természet nálam is elsődleges, a szellem pedig másodlagos. Ha így fogjuk alkalmazni Engels meghatározását, akkor Hegel szintén materialista, mert nála is az (abszolut eszmének nevezett) pszichikai tapasztalat áll elöl, aztán következik „feljebb" a fizikai világ, a természet és végül az emberi megismerés, amely a természeten keresztül megismeri az abszolut eszmét. Ilyen értelemben egyetlen idealista sem fogja

tagadni a természet elsődlegességét, mert a valóságban ez nem elsődlegesség, valójában a természetet nem veszik *közvetlenül* adottnak, az ismeretelmélet kiindulópontjának. Valójában a természethez még hosszú átmenet vezet a „pszichikai" *absztrakcióin keresztül*. Egészen mindegy, hogyan nevezik ezeket az absztrakciókat: abszolut eszmének-e, vagy egyetemes Én-nek, világakaratnak stb., stb. Ebben az idealizmus válfajai különböznek egymástól, ilyen válfajoknak pedig se szeri se száma. Az idealizmusnak az a lényege, hogy első kiinduló pontnak veszi a pszichikait; ebből vezeti le a természetet és csak azután a természetből a közönséges emberi tudatot. Ezért ez az első kiindulópont gyanánt szolgáló „pszichikai" mindig *holt absztrakciónak* bizonyul, amely a felhígított teológiát leplezi. Például, mindenki tudja, hogy mi az emberi *eszme*, de az ember nélküli és az ember előtti eszme, az absztrakt eszme, az abszolut eszme az idealista Hegel teológiai kitalálása. Mindenki tudja, hogy mi az emberi érzet, de az ember nélküli, az ember előtti érzet — badarság, holt absztrakció, idealista csavarás. Éppen ilyen idealista csürés-csavarást követ el Bogdánov, amikor a következő lépcsőzetet építi fel:

1. Az „elemek" káosza (tudjuk, hogy az elem szavacska mögött az érzeteken kívül semmiféle más emberi fogalom nem rejlik).

2. Az emberek pszichikai tapasztalata.

3. Az emberek fizikai tapasztalata.

4. „Az ebből eredő megismerés".

Érzetek (emberi érzetek) ember nélkül nincsenek. Következésképpen, az első lépcsőfok holt idealista absztrakció. Lényegileg itt nem a mindannyiunk által ismert, közönséges *emberi* érzetekről van szó, hanem valami kigondolt érzetekről, *senki* érzeteiről, érzetekről *általában*, isteni érzetekről, mint ahogy Hegelnél istenivé lett a közönséges emberi eszme, miután elszakították az embertől és az emberi agytól.

Az első lépcsőfok tehát elesik.

A második szintén elesik, mert *pszichikait* fizikai *előtt* (már pedig Bogdánovnál a második fok a harmadik *előtt* áll) senki emberfia sem ismer, nem ismer a természettudomány sem. A fizikai világ előbb létezett, mintsem a pszichikai — mint a szerves anyag legfelsőbb formáinak legfelsőbb terméke — megjelen-

hetett. Bogdánov második lépcsőfoka szintén holt absztrakció, agy nélküli gondolat, az embertől elszakított emberi értelem.

Csak ha félredobjuk az első két lépcsőfokot, akkor és csakis akkor kaphatjuk meg azt a világképet, amely tényleg megfelel a természettudománynak és a materializmusnak. Éspedig: 1. a fizikai világ az ember tudatától *függetlenül* létezik és régesrégen az ember *előtt*, minden „emberi tapasztalat" *előtt* létezett; 2. a pszichikai, a tudat stb. az anyagnak (azaz a fizikainak) legfelsőbb terméke, annak a különösen bonyolult darab anyagnak a funkciója, melyet emberi agynak neveznek.

> „A behelyettesítés területe — írja Bogdánov — egybeesik a fizikai jelenségek területével; a pszichikai jelenségek nem szorulnak behelyettesítésre, mert közvetlen komplexumok" (XXXIX. old.).

Ez éppen az idealizmus, mert a pszichikait, azaz a tudatot, a képzetet, az érzetet stb. veszi a *közvetlennek*, a fizikait pedig levezetik belőle, behelyettesítik. A világ a *nem-Én*, melyet *Én*-ünk teremtett meg — mondta Fichte. A világ az abszolut eszme — mondta Hegel. A világ akarat — mondta Schopenhauer. A világ fogalom és képzet — mondja az immanens Rehmke. A lét tudat — mondja az immanens Schuppe. A fizikai a pszichikainak behelyettesítése — mondja Bogdánov. Vaknak kell lenni, hogy meg ne lássuk a különféle szóköntösben az azonos idealista lényeget.

„Vessük fel ezt a kérdést — írja Bogdánov az „Empiriomonizmus" I. könyvében a 128—129. oldalon —, mi az ‚élőlény', például, az ‚ember'?" És ezt feleli:

> „Az ‚ember' mindenekelőtt ‚közvetlen élmények' meghatározott komplexuma." Jegyezzék meg: *„mindenekelőtt"!* — *„Azután*, a tapasztalat további fejlődése folyamán az ‚ember' önmaga és mások számára fizikai testnek bizonyul más fizikai testek sorában."

De hiszen ez elejétől végig badarság-„komplexum", amely csak arra alkalmas, hogy a lélek halhatatlanságát vagy az isten eszméjét s más efféléket vezessenek le belőle! Az ember mindenek előtt közvetlen élmények komplexuma és a *további fejlődés során* fizikai test! Eszerint vannak „közvetlen élmények" fizikai test *nélkül*, fizikai test *előtt*. Milyen kár, hogy ez a gyönyörű filozófia

még nem jutott el papi szemináriumainkba; ott aztán teljes értéke szerint tudnák méltatni.

„... Elismertük, hogy maga a ‚fizikai természet' közvetlen jellegű komplexumokból (ezek közé tartoznak a ‚pszichikai' koordinációk is) *létrehozott* valami (a kiemelés Bogdánovtól származik), hogy a ‚fizikai természet' ilyen komplexumoknak visszatükröződése más, hozzájuk hasonló, de a legbonyolultabb típusú komplexumokban (az élőlények társadalmilag szervezett tapasztalatában)" (146. old.).

Az a filozófia, mely azt tanítja, hogy maga a fizikai természet létrehozott valami — a legszintisztább papi filozófia. S ez a jellege cseppet sem változik meg az által, hogy Bogdánov nagy buzgalommal megtagad minden vallást. Dühring szintén ateista volt; sőt „szocialitáris" rendszerében el akarta tiltani a vallást. S Engelsnek mégis teljesen igaza volt, amikor kimutatta, hogy Dühring rendszere nem tud meglenni vallás nélkül. Ugyanezt látjuk Bogdánovnál is, azzal a lényeges különbséggel, hogy az idézett hely nem véletlen következetlenség, hanem „empiriomonizmusának" és egész „behelyettesítésének" lényege. Ha a természet a létrehozott, magától értetődik, hogy csak olyasvalamiből hozható létre, ami nagyobb, gazdagabb, szélesebb, hatalmasabb a természetnél, olyasvalamiből, ami létezik, mert ahhoz, hogy a természetet „létrehozza", a természettől függetlenül kell léteznie. Eszerint létezik valami a természeten *kívül* s még hozzá olyasvalami, ami *létrehozza* a természetet. Oroszul ezt istennek hívják. Az idealista filozófusok mindig iparkodtak ezt az utóbbi elnevezést megváltoztatni, elvontabbá, ködösebbé tenni, s ugyanakkor (valószerűség kedvéért) olyanná, ami közelebb áll a „pszichikaihoz", mint „közvetlen komplexumhoz", mint közvetlen adottsághoz, mely nem szorul bizonyítékokra. Abszolut eszme, egyetemes szellem, világakarat, a pszichikai „egyetemes behelyettesítése" a fizikai helyébe — ez mind egy és ugyanaz az eszme, csak különféle fogalmazásban. Minden ember ismeri, s a természettudomány tanulmányozza az eszmét, a szellemet, az akaratot, a pszichikait, mint a normálisan dolgozó emberi agy funkcióját. Elszakítani ezt a funkciót a meghatározott módon szervezett anyagtól, ezt a funkciót egyetemes, általános absztrakcióvá átváltoztatni, „behelyettesíteni" ezt az absztrakciót az egész fizikai természet helyébe nem egyéb, mint

a filozófiai idealizmus lázfantáziája, kigúnyolása a természettudománynak.

A materializmus azt mondja, hogy az „élőlények társadalmilag szervezett tapasztalata" a fizikai természettől származik, a fizikai természet hosszú fejlődésének, mégpedig a fizikai természet olyan állapotból való fejlődésének az eredménye, amikor se társadalmiság, se szervezettség, se tapasztalat, sem élőlény nem volt és nem lehetett. Az idealizmus azt mondja, hogy a fizikai természet az élőlényeknek e tapasztalatából származik, s ezt állítva, az idealizmus a természetet egysorba állítja az istennel (ha ugyan nem rendeli alája). Mert az isten kétségkívül az élőlények társadalmilag szervezett tapasztalatából származik. Akárhogy forgatjuk is a bogdánovi filozófiát, reakciós zagyvaságon kívül semmi egyebet sem találunk benne.

Bogdánov azt hiszi, hogy ha a tapasztalat társadalmi szervezetéről beszél, ezzel megalapozza a „megismerési szocializmust" (III. könyv, XXXIV. old.). Ez bolond beszéd. Ha így vélekedünk a szocializmusról, úgy a jezsuiták lelkes hívei a „megismerési szocializmusnak", mivel ismeretelméletük kiindulópontja az istenség, mint „társadalmilag szervezett tapasztalat". És kétségtelen, hogy a katolicizmus társadalmilag szervezett tapasztalat, csakhogy nem az objektív igazságot tükrözi vissza (melyet Bogdánov tagad s melyet a tudomány tükröz vissza), hanem a nép sötét tudatlanságának kizsákmányolását bizonyos társadalmi osztályok által.

De minek itt jezsuitákról beszélni! Bogdánov „megismerési szocializmusát" mindenestül felleljük Mach kedvenc immanenseinél. Leclair a természetet az „emberi nem" tudatának tekinti („Der Realismus der modernen Naturwissenschaft usw.", S. 55) és korántsem az egyes személy tudatának. Ilyen fichte-i ismeretelméleti szocializmust a burzsoá filozófusoknál annyit találunk, amennyit akarunk. Schuppe szintén hangsúlyozza „das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins" (v. ö. „Vierteljahrsschrift für wiss. Philos." 17. köt. 379—380. old.), vagyis a közös, a faji jelleg mozzanatát a megismerésben. Azt gondolni, hogy a filozófiai idealizmus eltünik, ha az egyéni tudatot az emberiség tudatával, vagy egy személy tudatát a társadalmilag szervezett tudattal helyettesítik, annyi, mint azt hinni, hogy

a kapitalizmus megszünik, ha az egyes kapitalistát részvénytársasággal helyettesítjük.

A mi orosz machistáink, Juskévics és Valentinov, a materialista Rachmetovnak utána mondták, hogy Bogdánov idealista (amivel kapcsolatban Rachmetovot mondhatni útszéli szidalmakkal illették). De elgondolkodni azon, hogy honnan ered ez az idealizmus, nem tudtak. Szerintük Bogdánov — egyéni jelenség, véletlenség, egyes eset. Ez nem igaz. Bogdánov személyesen azt hiheti, hogy „eredeti" rendszert talált fel, de csak össze kell hasonlítani Mach fentemlített tanítványaival, s nyomban kitünik e vélemény helytelensége. Bogdánov és Cornelius között sokkal kisebb a különbség, mint Cornelius és Carus közt. Bogdánov és Carus közt kisebb a különbség (természetesen a filozófiai rendszer, nem pedig a reakciós következmények tudatossága tekintetében), mint Carus és Ziehen stb. közt. Bogdánov egyik megnyilvánulása annak a „társadalmilag szervezett tapasztalatnak", amely a machizmusnak idealizmusba való átnövéséről, tanuskodik. Bogdánov (persze, *kizárólag* Bogdánovról mint filozófusról van szó) nem jöhetett volna erre a világra, ha tanítómesterének, Machnak tanításában nem volnának meg... a berkeleyizmus „elemei". S én azt hiszem, hogy a „legrettenetesebb bosszúállás" Bogdánovra nézve az volna, ha „Empiriomonizmusát" lefordítanák, mondjuk, németre, és bírálatra odaadnák Leclairnek és Schubert-Soldernnek, Corneliusnak és Kleinpeternek, Carusnak és Pillonnak (Renouvier francia munkatársának és tanítványának). Machnak ezek a közismert fegyvertársai és részben közvetlen tanítványai a „behelyettesítés" címére küldött csókjaikkal többet mondanának, mint fejtegetéseikkel.

Egyébként Bogdánov filozófiáját aligha volna helyes befejezett és mozdulatlan rendszernek tekinteni. Kilenc esztendő alatt, az 1899-től 1908-ig terjedő időben, Bogdánov filozófiai bolyongásának négy szakaszán ment át. Kezdetben „természettudományi" (azaz félig tudattalan, a természettudomány szellemével ösztönösen hű) materialista volt. „A történelmi természetszemlélet alapelemei" című műve ennek a szakasznak világos jeleit viseli magán. A második fejlődési fok — a mult század 90-es éveinek végén divatos Ostwald-féle „energetika", vagyis zavaros agnoszticizmus, amely hellyel-közzel az idealizmusba botlik bele. Ostwaldtól (Ostwald „Vorlesungen über Naturphilo-

sophie" c. művének címlapján ezt olvassuk: E. Machnak ajánlva") Bogdánov átment Machhoz, azaz átvette a következetlen, zavaros szubjektív idealizmusnak — ilyen Mach egész filozófiája — alapvető kiinduló tételeit. A negyedik szakasz: a machizmus nehány ellentmondásának kiküszöbölésére, valamiféle objektív idealizmus megteremtésére irányuló kísérletek. Az „egyetemes behelyettesítés" elmélete azt mutatja, hogy Bogdánov, kiindulópontjától számítva, majdnem pontosan 180 fokos fordulatot tett meg. Messzebb esik-e a bogdánovi filozófiának ez a szakasza a dialektikai materializmustól, mint a megelőző szakaszok, avagy közelebb? Ha Bogdánov egyhelyben marad, akkor természetesen messzebb. Ha tovább is oly görbe vonalon halad előre, amilyenen kilenc évig haladt, akkor közelebb: most *csak* egyetlen komoly lépésre van szükség, hogy újból a materializmushoz térjen vissza — egyetemesen félre kell dobnia egyetemes behelyettesítését. Mert ez az egyetemes behelyettesítés úgy gyűjti egybe, egy kínai copfba, a felemás idealizmus összes bűneit, a következetes szubjektív idealizmus összes gyengéit, mintahogy (si licet parva componere magnis! — ha szabad kicsinyeket nagyokkal összehasonlítani) Hegel „abszolut eszméje" egybegyűjtötte a kanti idealizmus összes ellentmondásait, a fichteizmus összes gyengéit. Feuerbachnak *csak* egyetlen komoly lépést kellett tennie, hogy újból a materializmushoz térjen vissza és pedig egyetemesen félre kellett dobnia, abszolute ki kellett küszöbölnie az abszolut eszmét, a „pszichikainak" ezt a hegeli „behelyettesítését" a fizikai természet helyébe. Feuerbach levágta a filozófiai idealizmus kínai copfját, azaz a természetet vette alapul minden „behelyettesítés" nélkül.

Ha megérjük — meg fogjuk látni, sokáig fog-e még nőni a machista idealizmus kínai copfja.

6. A „SZIMBÓLUMOK" (VAGY HIEROGLIFOK) „ELMÉLETE" ÉS HELMHOLTZ KRITIKÁJA

Az idealistákról, mint az empiriokriticizmus fegyvertársairól és utódjairól fentebb mondottak kiegészítéseképpen helyénvaló lesz rámutatni annak a kritikának jellegére, melyet a machisták néhány irodalmunkban érintett filozófiai tétel felett gyakorolnak. Így például a mi marxista számba menni akaró mach-

istáink különös örömmel vetették rá magukat Plechánov „hieroglifjaira", vagyis arra az elméletre, amely szerint az ember érzetei és képzetei a valóságos dolgoknak és természeti folyamatoknak nem másolatai, nem ábrázolatai, hanem konvencionális jelek, szimbólumok, hieroglifok — s más elfélék. Bazárov kigúnyolta ezt a hieroglifos materializmust s meg kell állapítani, hogy *igaza volna,* ha a hieroglifos materializmust a nem-hieroglifos *materializmus* javára cáfolná meg. De Bazárov itt megint bűvészi fogással él, s a „hieroglifizmus" kritikájának lobogója alatt a materializmus megtagadását csempészi be. Engels nem beszél sem szimbólumokról, sem hieroglifokról, hanem a dolgok másolatairól, képmásairól, ábrázolatairól, tükörképeiről. Ahelyett, hogy kimutatná Plechánov tévedését, midőn a materializmus engelsi megfogalmazásától eltér, Bazárov az olvasó elől Plechánov tévedésével eltakarja Engels igazát.

Hogy megmagyarázzuk Plechánov tévedését is, meg Bazárov zagyvaságát is, vegyük elő a „szimbólum-elmélet" egyik nagy képviselőjét, Helmholtzot (a szimbólum szónak a hieroglif szóval való helyettesítése nem változtat a dolgon) és nézzük meg, hogyan bírálták Helmholtzot a materialisták és hogyan az idealisták a machistákkal egyetemben.

Helmholtz, aki a természettudomány terén a legnagyobbak közé tartozik, a filozófiában következetlen volt, mint a természetbúvárok óriási többsége. Helmholtz a kantizmus felé hajlott, de ismeretelméletében ezt az álláspontot sem képviselte következetesen. Így például a „Handbuch der physiologischen Optik" című munkájában a fogalmak és tárgyak megegyezésének kérdését a következőképpen fejtegeti:

> „... Én az érzeteket csak a külső világ viszonyainak *szimbólumaiként* jelöltem meg és nem tulajdonítottam nekik semmiféle hasonlatosságot vagy azonosságot azzal, amit jeleznek" (442. old.).

Ez agnoszticizmus, de odább, ugyanazon az oldalon ezt olvassuk:

> „Nézeteink és képzeteink: *hatások,* melyeket a szemlélt és elképzelt tárgyak idegrendszerünkre és tudatunkra gyakorolnak".

Ez materializmus. Csakhogy Helmholtz nem látja világosan az

abszolút és viszonylagos igazság viszonyát, miként további fejtegetéseiből látható. Például kissé lejjebb Helmholtz ezt mondja:

„Én tehát úgy vélem, hogy nem lehet semmi értelme képzeteink másféle igazságáról beszélni, mint *gyakorlati* igazságáról. A dolgokról való képzeteink *nem lehetnek semmi egyebek*, mint szimbólumok, a dolgok természetesen megadott jelei, melyeket megtanulunk mozgásaink és cselekedeteink szabályozására használni. Ha megtanultuk, hogyan kell ezeket a szimbólumokat helyesen olvasni, úgy módunkban van cselekedeteinket úgy szabályozni, hogy meg legyen a kívánt eredményük . . ."

Ez nem igaz: Helmholtz itt a szubjektivizmusnak, az objektív valóság és az objektív igazság tagadásának lejtőjére került. És elképesztő valótlanságot mond, amikor ezt a bekezdést a következő szavakkal fejezi be:

„A képzet, és az, amit elképzelünk, nyilvánvalóan két egészen különböző világhoz tartozik . . ."

Csak a kantisták szakítják el így egymástól az eszmét és a valóságot, a tudatot és a természetet. Valamivel lejjebb viszont ezt olvassuk:

„Mindenekelőtt, ami a külvilág tárgyainak tulajdonságait illeti, némi meggondolással rájöhetünk arra, hogy mindazok a tulajdonságok, melyeket nekik tulajdoníthatunk, csak olyan *hatásokat* jelölnek meg, melyeket e tárgyak vagy érzékeinkre vagy más természeti tárgyakra gyakorolnak . . ." (445. old.).

Itt Helmholtz megint materialista álláspontra tér át. Helmholtz következetlen kantista volt, aki hol elismerte az apriorikus gondolkodási törvényeket, hol arra hajlott, hogy elismerje az idő és tér „transzcendens valóságát" (vagyis materialista felfogásukra hajlott), az ember érzeteit egyszer az érzékszerveinkre ható külső tárgyakból vezette le, másszor csak szimbólumoknak nyilvánította őket, vagyis afféle önkényes jeleknek, amelyek a jelzett dolgok „egészen különböző" világától el vannak szakítva (V. ö. Victor Heyfelder: „Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz", Berlin 1897).

1878 augusztus 3-án „Die Tatsachen in der Wahrnehmung" címmel tartott előadásában (melyet Leclair „a realista tábor figyelemreméltó megnyilatkozásának" nevezett) Helmholtz a következőket mondja:

„Érzeteink csak hatások, melyeket külső okok idéznek elő szerveinkben, s az, hogy miképpen nyilvánul meg ez a hatás, természetesen igen lényegesen függ annak a készüléknek jellegétől, amelyre hatást gyakorolnak. Minthogy érzetünk minősége az érzetet keltő külső behatás sajátosságáról értesít, ezért annak *jeléül* (Zeichen) tekinthető, de nem ábrázolatául. Mert az ábrázolat és az ábrázolt tárgy közt bizonyos egyenlőségnek kell lenni... A jelnek viszont semmiképp sem kell hasonlítani ahhoz, aminek jele" („Vorträge und Reden", 1896, Bd. II, S. 222).

Ha az érzetek nem képei a dolgoknak, hanem csak jelek vagy szimbólumok, amelyek „semmiképpen sem hasonlítanak" a tárgyakhoz, akkor Helmholtz materialista kiinduló tétele meginog, a külső tárgyak létezése bizonyos mértékben kétségessé válik, mert képzeletbeli tárgyaknak szintén lehetnek jelei vagy szimbólumai, s ilyen jelekre és szimbólumokra mindenki tud példákat. Helmholtz, Kant nyomán, megpróbál valami elvi határvonalfélét húzni a „jelenség" és a „magábanvaló dolog" között. Az egyenes, világos nyílt materializmussal szemben Helmholtz leküzdhetetlen előítélettel viseltetik. De ugyanő valamivel tovább ezt mondja:

„Nem látom, hogy lehetne megcáfolni akár a legszélsőbb szubjektív idealizmus rendszerét, amely az életet álomnak akarná tekinteni. Nevezhetnék akármily valószínűtlennek, nem kielégítőnek — én e tekintetben egyetértenék a legélesebb elítélő kifejezésekkel —, de az ilyen rendszer következetesen volna felépítve... A *realista hipotézis* ellenben a közönséges önmegfigyelés kijelentésében (vagy: tanúságában, Aussage) bízik, amely szerint a cselekedet után következő észleleti változások nincsenek semmiféle pszichikai összefüggésben az azt megelőző akarati impulzussal. Ez a hipotézis elképzelésünktől függetlenül létezőnek tekinti azt, ami a mindennapi észleletben beigazolódni látszik: a rajtunk kívül levő anyagi világot." „Kétségtelen, hogy a realista hipotézis a legegyszerűbb, melyet magunknak alkothatunk, az

alkalmazás rendkívül széles területein kipróbált és beigazolt, minden egyes részletében élesen meghatározott, és ezért rendkívül használható és termékeny a cselekvés alapjaként (242. és 243. old.).

Helmholtz agnoszticizmusa szintén afféle „szégyenlős materializmus", amelyben, Huxley berkeleyista kirohanásaitól eltérően, kantista kirohanások fordulnak elő.

Feuerbach követője, Albrecht Rau ezért élesen bírálja Helmholtz szimbólum-elméletét, mint következetlenségből fakadó elhajlást a „realizmustól". Helmholtz alapvető nézete — mondja Rau — realista kiinduló tétel, amely szerint „a dolgok objektív mibenlétét érzékeink útján ismerjük meg".* A szimbólum-elmélet nem fér össze az ilyen (mint láttuk, teljesen materialista) nézettel, mert némi bizalmatlanságot kelt az érzéklés iránt, bizalmatlanságot érzékszerveink közlésével szemben. Kétségtelen, hogy az ábrázolat sohasem lehet teljesen olyan, mint a modell, de egy dolog az ábrázolat, más dolog a szimbólum, a *megállapított jel.* Az ábrázolat szükségszerűen és elkerülhetetlenül az „ábrázolt" objektív valóságát tételezi fel. „Megállapított jel", szimbólum, hieroglif — ezek olyan fogalmak, melyek teljesen fölösleges agnosztikus elemet vezetnek be. S ezért A. Raunak tökéletesen igaza van, amikor azt mondja, hogy Helmholtz szimbólum-elméletével a kantizmusnak rója le adóját.

„Ha Helmholtz — mondja Rau — realista felfogásához hű maradt volna, ha ragaszkodott volna ahhoz az alapelvhez, hogy a testek tulajdonságai a dolgok egymásközti és hozzánk való viszonyát fejezik ki, akkor nyilván nem lett volna szüksége az egész elméletre; akkor röviden és tömören azt mondhatta volna: a dolgok által bennünk keltett érzetek a dolgok lényegének képmásai" (id. hely, 320. old.).

Így bírálja Helmholtzot a materialista. Helmholtz hieroglifos vagy szimbólikus materializmusát vagy félmaterializmusát elveti Feuerbach következetes materializmusa nevében.

Az idealista Leclair (a Mach elméjének és szívének oly kedves „immanens iskola" képviselője) szintén következetlenséggel

* *Albrecht Rau:* Empfinden und Denken. Giessen 1896, 304. oldal.

vádolja Helmholtzot, azzal, hogy ingadozik a materiaiizmus és spiritualizmus közt („Der Realismus etc.", S. 154). De Leclair nem azt mondja, hogy a szimbólum-elmélet nem eléggé materialista, hanem azt, hogy túlságosan materialista.

> „Helmholtz véleménye szerint — írja Leclair — tudatunk észleletei elegendő támaszpontot nyujtanak a transzcendens okok időbeli egymásutánjának, továbbá azonosságának és különbözőségének megismerésére. Helmholtz szerint ez elegendő ahhoz, hogy a transzcendensben" (vagyis az objektív valóság területén) „törvényszerű rendet tételezzünk fel és ismerjünk meg" (33. old.).

És Leclair ledorongolja „Helmholtznak ezt a dogmatikus előítéletét".

> „Berkeley istene — kiált fel — mint a szellemünkben *természeti törvényszerűséggel* végbemenő eszmefolyamat hipotetikus oka legalább is éppannyira alkalmas arra, hogy okság-szükségletünket kielégítse, mint a külső dolgok világa" (34. old.). „A szimbólum-elmélet következetes végiggondolása ... lehetetlen anélkül, hogy jókora adag realismus vulgaris-t" (35. old.), azaz materializmust „ne keverjünk hozzá".

Így bánt el Helmholtz-cal materializmusa miatt egy „kritikai idealista" 1879-ben. Húsz évvel később Mach feldícsért tanítványa, Kleinpeter a következőképpen cáfolta meg az „elavult" Helmholtzot Mach „legújabb" filozófiája segítségével „Über Machs und Heinrich Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik" c. cikkében.* Hagyjuk egyelőre Hertzet, (aki lényegében éppoly következetlen volt, mint Helmholtz) s vizsgáljuk meg, milyen párhuzamot von Kleinpeter Mach és Helmholtz között. Egy csomó helyet idézve mindkét íróból s különösen hangsúlyozva Mach ismert kijelentéseit, hogy a testek gondolati szimbólumok az érzetkomplexumok számára stb., ezt mondja:

> „Ha Helmholtz gondolatmenetét követjük, úgy a következő alapfeltevésekkel találkozunk:

*) „Archiv für systematische Philosophie", V. kötet, 1899, különösen 163—164. oldal.

1. Vannak külvilági tárgyak.

2. Ezeknek változása nem gondolható el egy (valóságosnak tartott) ok behatása nélkül.

3. ‚Az ok szó a maga eredeti értelmében annyi, mint a változó jelenségek mögött változatlanul maradó vagy létező, vagyis az anyag, és hatásának törvénye, az erő' (Kleinpeter idézete Helmholtzból).

4. Minden jelenséget logikai szigorúsággal és egyértelműen le lehet vezetni az okokból.

5. E cél elérése egyértelmű azzal, hogy az objektív igazság birtokába jutottunk, amelynek elérése tehát elgondolható" (163. old.).

Felháborodva e feltevéseken, ellentmondásaikon, megoldhatatlan problémák felvetésén, Kleinpeter megállapítja, hogy Helmholtz nem ragaszkodik szigorúan e nézetekhez, minthogy olykor olyan szólásmódok fordulnak elő nála, amelyek „bizonyos mértékben e szavak" anyag, erő, ok stb. „machi tisztán fogalmi felfogására emlékeztetnek".

„Mármost nem nehéz a Helmholtz-cal szemben érzett elégedetlenség forrását kideríteni, ha Mach oly szép és világos szavaira gondolunk. E szavak: tömeg, erő stb. helytelen felfogása — ez a baja Helmholtz egész gondolatmenetének. Hiszen ezek csak fogalmak, képzeletünk alkotásai, nem pedig a gondolkodáson kívül létező valóságok. Hiszen ilyesmit mi egyáltalán képtelenek vagyunk megismerni. Érzékeink megfigyeléseiből az érzékek tökéletlenségénél fogva nincs módunkban akár csak egyetlen kétségbevonhatatlan következtetést is levonni. Sohasem állíthatjuk, hogy például egy skála leolvasásánál (durch Ablesen einer Skala) határozott számot nyerünk, mert — bizonyos határokon belül — mindig végtelen sok szám van, mely a megfigyelés tényeivel éppoly jól összefér. Az pedig, hogy valami rajtunk kívül fekvő valóságot ismerjünk meg, mindenkép lehetetlen számunkra. De tegyük fel, hogy ez lehetséges, s hogy valóságokat ismertünk meg; akkor viszont nem volna szabad rájuk alkalmazni a logika törvényeit, mert hiszen azok a *mi* törvényeink és csak a *mi* fogalmainkra, a *mi* gondolattermékeinkre alkalmazhatók" (a kiemelés mindenütt Klein-

petertől származik). „Tények között nincs logikai összefüggés, csak egyszerű egymásután következés; itt apodiktikus ítéletek elgondolhatatlanok. Helytelen tehát azt mondani, hogy egy tény a másiknak oka s ezzel elesik Helmholtznak erre a fogalomra felépített egész levezetése. Végül lehetetlen elérni egy objektív, vagyis minden alanytól függetlenül meglévő igazságot, nemcsak érzékeink tulajdonságai miatt, hanem azért is, mert mi mint emberek, sohasem sejthetünk meg semmit arról, ami tőlünk egészen függetlenül létezik" (164. old.).

Az olvasó láthatja, hogy Mach-tanítványunk mesterének és a magát machistának el nem ismerő Bogdánovnak kedvelt szavacskáit szajkózva, Helmholtz egész filozófiáját mindenestől elveti, mégpedig idealista szempontból veti el. A szimbólumelméletet ez az idealista külön még csak ki sem emeli, hanem azt nem fontos és talán véletlen elhajlásnak tartja a materializmustól. Helmholtzot pedig Kleinpeter úgy tekinti, mint egyik képviselőjét annak a „fizikában általánosan szokásos szemléletmódnak", „amelyhez a fizikusok nagy része még ma is ragaszkodik" (160. old.).

Eredményképpen azt kapjuk, hogy Plechánov a materializmus kifejtése során nyilvánvaló hibát követett el, Bazárov pedig teljesen összekuszálta a dolgot, egyrakásra hányva a materializmust és idealizmust, a szimbólum-elmélettel vagy „hieroglifos materializmussal" azt az idealista badarságot állítva szembe, hogy „az érzéki képzet éppen maga a rajtunk kívül létező valóság". A kantista Helmholtztól, éppúgy mint magától Kanttól is, a materialisták balra mentek, a machisták pedig jobbra.

7. KÉTFÉLE DÜHRING-KRITIKA

Hadd emeljük ki a materializmus machista eltorzításának még egy jellemző kis vonását. Valentinov azzal akarja leteríteni a marxistákat, hogy párhuzamot von köztük és Büchner között, aki, úgymond, nagyon sokban hasonlít Plechánovhoz, jóllehet Engels éles válaszfalat húz maga és Büchner közt. Bogdánov, aki más oldalról nyúl ugyanehhez a kérdéshez, mintha védelmébe venné a „természettudósok materializmusát", amelyről „vala-

hogy megvetéssel szoktak beszélni" („Empiriomonizmus", III. könyv, X. old.). Valentinov is, Bogdánov is istentelenül összezavarnak itt mindent. Marx és Engels mindig „megvetéssel beszéltek" a rossz szocialistákról, de ebből az következik, hogy az ő szellemüknek a helyes, tudományos szocializmus tana felel meg, nem pedig a szocializmustól a burzsoá nézetek területére való átruccanások. Marx és Engels mindig elítélték a *rossz* (s főképpen a dialektikaellenes) materializmust, de ezt a magasabbrendű dialektikus materializmus szempontjából tették, nem pedig a hume-izmus vagy berkeleyizmus szempontjából. Marx, Engels és Dietzgen azért beszéltek a rossz materialistákról, mert számoltak velük s helyre akarták igazítani hibáikat, a hume-istákról és berkeleyistákról, Machról és Avenariusról még beszélni sem tartották volna érdemesnek, hanem egy még megvetőbb megjegyzéssel intézték volna el *egész* irányukat. Amikor tehát a mi machistáink végnélkül finnyáskodnak és fintorokat vágnak Holbachról és társairól, Büchnerről és társairól szólva, mindezzel csak port hintenek a közönség szemébe, hogy így leplezzék azt, hogy az egész machizmus általában szakított a materializmus legmélyebb alapjaival, hogy fél egyenesen és nyiltan leszámolni Engelsszel.

Márpedig alig lehet világosabban nyilatkozni a XVIII. század francia materializmusáról és Büchnerről, Vogtról és Moleschottról, mint ahogy Engels írt róluk a „Ludwig Feuerbach" II. fejezetének végén. Lehetetlen Engelst meg nem érteni, ha csak nem *akarják* őt elferdíteni. Marx és én materialisták vagyunk — mondja Engels ebben a fejezetben, amelyben a materializmus összes iskoláinak az idealisták *egész táborától*, általában az összes kantistáktól és hume-istáktól való *alapvető* eltérést magyarázza. És Engels *szemrehányást tesz Feuerbachnak bizonyos fokú kishitűsége*, könnyelműsége *miatt*, hogy helyenként az egyik vagy másik materialista iskola hibái miatt általában megtagadta a materializmust. Feuerbachnak „nem lett volna szabad (durfte nicht) a vándorprédikátorok" (Büchner és társai) „tanítását összetéveszteni a materializmussal általában" (21. old.).* Csakis olyan emberek, akiket megrontott a német reakciós professzorok tanításainak olvasása és az, hogy készpénznek vették e tanokat,

* A magyar kiadásban 32. oldal. — *Ford.*

voltak képesek arra, hogy ne értsék meg Engels Feuerbach elleni ilyen szemrehányásainak jellegét.

Engels napnál világosabban mondja, hogy Büchner és társai „semmiképpen sem mentek túl tanítóik" vagyis a XVIII. század materialistáinak „korlátain", hogy *egyetlen lépést* sem tettek *előre*. Ezért és *csakis ezért* rója meg Engels Büchnert és társait, nem materializmusuk miatt, ahogy a tudatlanok gondolják, hanem azért, mert *nem vitték előbbre* a materializmust, mert *„nem tekintették feladatuknak, hogy az elméletet* (a materializmus elméletét) *továbbfejlesszék"* (21. old.*). *Csakis* ezért rója meg Engels Büchnert és társait. És Engels azon nyomban *pontonként* sorolja fel a XVIII. század francia materialistáinak *három* fő „korlátozottságát" (Beschränktheit), amelyektől Marx és Engels megszabadultak, de Büchner és társai megszabadulni nem tudtak. Az első korlátozottság: a régi materialisták felfogása „mechanikai volt" volt *abban az értelemben*, hogy kizárólag „a mechanika mértékét alkalmazták vegyi és szerves természetű folyamatokra" (19. old.**). A következő fejezetben látni fogjuk, hogy Engels e szavainak megnemértése odavezetett, hogy egyesek az új fizika révén idealizmusba tévedtek bele. Engels nem amiatt veti el a *mechanikai* materializmust, amivel azt a „legújabb", idealista (más néven machista) irányú fizikusok vádolják. A második korlátozottság: a régi materialisták szemléletének metafizikai a jellege abban az értelemben, hogy *„filozofálásuk módja dialektikaellenes"*. Ez a korlátozottság nemcsak Büchnerben és társaiban van meg, hanem teljességgel megtalálható a mi machistáinknál is, akik, mint láttuk, egy betűt sem értettek meg abból, hogyan alkalmazza Engels a dialektikát az ismeretelméletre (például az abszolút és viszonylagos igazság kérdésében). A harmadik korlátozottság: az idealizmus megtartása „fent", a társadalomtudomány területén, a történelmi materializmus megnemértése.

Miután Engels felsorolta és kimerítő világossággal megmagyarázta ezt a három „korlátozottságot" (S. 19—21***), *nyomban* hozzáfűzi: „ezeken a korlátokon (über diese Schranken) Büchner és társai nem jutottak túl".

---

* A magyar kiadásban 32. oldal. — *Ford.*
** A magyar kiadásban 30. oldal. — *Ford.*
*** A magyar kiadásban 30—32. oldal. — *Ford*

Kizárólag ezért a *három* dologért, *kizárólag* ezeken a korlátokon belül veti el Engels mind a XVIII. század materializmusát, mind Büchner és társai tanítását! A materializmus valamennyi többi elemibb kérdésében (amelyeket a machisták elferdítettek) Marx és Engels között egyfelől és ez összes régi materialisták közt másfelől *semmiféle különbség nincs és nem is lehet.* Ezt a teljesen világos kérdést kizárólag az orosz machisták zavarták össze, mert nyugateurópai tanítók és elvtársaik szemében teljesen nyilvánvaló Mach és társai vonalának gyökeres eltérése általában a materialisták vonalától. A mi machistáinknak ezért volt szükségük a kérdés összekúszálására, hogy szakításukat a marxizmussal és átpártolásukat a burzsoá filozófia táborába úgy tüntessék fel, mint a marxizmuson tett „apró javításokat"!

Vegyük Dühringet. Alig lehet valami megvetőbbet elképzelni annál, ahogy Engels róla nyilatkozik. De nézzük meg, *hogyan bírálta ugyanazt a Dühringet Engelsszel egyidőben Leclair,* aki Mach „forradalmasító filozófiáját" feldícsérte. Leclair szemében Dühring a materializmus *„legszélsőbb balszárnya"*, amely „az érzetet és általában a tudat és az értelem minden megnyilvánulását leplezetlenül az állati szervezet kiválasztásának, funkciójának, legmagasabb virágzásának, összeredményének stb. tekinti" („Der Realismus etc.", 1879. S. 23—24).

Ezért bírálta-e Dühringet Engels? Nem. Ebben *teljesen egyetértett* Dühringgel, mint minden más materialistával. Homlokegyenest ellenkező szempontból bírálta Dühringet, következetlen materializmusa miatt, idealista bogarai miatt, melyek rést hagynak a fideizmus számára.

> „A képzetekkel bíró lényben s kívülről is a természet maga dolgozik azon, hogy összefüggő nézetek törvényszerű létrehozása útján közvetítse a dolgok folyásának szükséges ismeretét".

Leclair Dühring e szavait idézve, dühösen támadja az ilyen álláspont materializmusát, ennek a materializmusnak „legdurvább metafizikáját", „önámítását" stb. stb. (159—163. old.).

Ezért bírálta-e Dühringet Engels? Nem. Engels kigúnyolt mindenféle dagályosságot, de a természetnek a tudat által visszatükrözött objektív törvényszerűsége elismerésében Engels *teljesen egyetértett Dühringgel,* mint minden más materialistával.

„A gondolkodás az egyéb valóságnak magasabbrendű s ezért egyúttal sajátosabb fajtája ...“ „A dologilag valóságos világnak önállósága és a tudati képződmények csoportjától való különbözősége — ez a filozófia alaptétele“.

Leclair Dühring e szavait Dühringnek egy csomó Kant stb. elleni támadásával együtt idézi s Dühringet ennek kapcsán „metafizikával“ (218—222. old.), egy „metafizikai dogma“ elismerésével stb. vádolja.

Ezért bírálta Dühringet Engels? Nem. Abban, hogy a világ a tudattól függetlenül létezik s hogy a kantisták, hume-isták, berkeleyisták stb. minden eltérése ettől az igazságtól helytelen, Engels teljesen egyetértett Dühringgel, mint minden más materialistával. Ha Engels látta volna, hogy *milyen szempontból* kezdi Leclair, Machhal karöltve, Dühringet bírálni, úgy ezt a két filozófiai reakciót még *százszor* megvetőbb kifejezésekkel illette volna, mint Dühringet! Leclair szemében Dühring a kártékony realizmus és materializmus megtestesülése volt (v. ö. még „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie“, 1882, S. 45). — W. Schuppe, Mach tanítója és fegyvertársa. Dühringet 1878-ban „álomrealizmussal“, Traumrealismus“-szal vádolta,* bosszúból az „álomidealizmus“ szavacskáért, melyet Dühring az összes idealisták ellen hozott forgalomba. Engelsnek *éppen ellenkezőleg* az volt a véleménye, hogy Dühring *nem* volt *eléggé* szilárd, világos és következetes materialista.

Marx és Engels, úgyszintén Dietzgen is, akkor léptek a filozófiai porondra, amikor általában a haladó értelmiség, különösen a munkásság köreiben a materializmus uralkodott. Ezért egészen természetes, hogy Marx és Engels figyelmüket nem a régi dolgok ismétlésére, hanem a materializmus komoly elméleti *fejlesztésére*, a történelem terén való alkalmazására fordították, vagyis arra, hogy a materialista filozófia épületét *befejezzék*, *betetőzzék*. Egészen természetes, hogy Marx és Engels az ismeretelmélet terén *arra szorítkoztak*, hogy kijavították Feuerbach hibáit, kigúnyolták a materialista Dühring sekélyességeit, bírálták Büchner hibáit (Lásd J. Dietzgennél), hangsúlyozták azt, ami ezeknél a munkáskörökben legjobban elterjedt és legnép-

* *Dr. Wilhelm Schuppe:* Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878, 56. oldal.

szerűbb íróknál *különösen* hiányzott: a dialektikát. A materializmus elemi igazságai, amelyekkel a materializmus házalói tucatnyi kiadást megért könyvekben kürtölték teli a világot, Marxnak, Engelsnek és Dietzgennek nem okoztak gondot, ők minden figyelmüket arra fordították, hogy ezeket az elemi igazságokat ne vulgarizálják, ne egyszerűsítsék le túlságosan, hogy ezek ne bénítsák meg a gondolkodást („materializmus alul, idealizmus felül"), ne feledtessék el az idealista rendszerek *értékes* gyümölcsét, a hegeli dialektikát, ezt a gyöngyszemet, melyet a kakasok — a Büchnerek, Dühringek és társaik (Leclairrel, Machhal, Avenariusszal és másokkal egyetemben) nem tudtak kikaparni az abszolút idealizmus trágyadombjáról.

Ha csak valamennyire is konkréten idézzük magunk elé Engels és J. Dietzgen filozófiai műveinek történelmi feltételeit, akkor teljesen világos lesz, hogy Engels és Dietzgen miért foglalkoztak *inkább* azzal, hogy *elhatárolják* magukat a materializmus elemi igazságainak vulgarizálásától, semmint azzal, hogy magukat ezeket az igazságokat *védelmezzék*. Ugyanúgy Marx és Engels többet törődtek azzal, hogy elhatárolják magukat a politikai demokrácia alapköveteléseinek vulgarizálásától, semmint azzal, hogy magukat ezeket a követeléseket védelmezzék.

Csak a filozófiai reakciósok tanítványai lehettek képesek arra, hogy „ne vegyék észre" ezt a körülményt és olykép tüntessék fel a dolgot az olvasók előtt, mintha Marx és Engels nem tudták volna, hogy mit jelent materialistának lenni.

8. HOGYAN NYERHETTE MEG J. DIETZGEN A REAKCIÓS FILOZÓFUSOK TETSZÉSÉT?

A fentebb Helfonddal kapcsolatban felhozott példa már megfelel erre a kérdésre s nem fogjuk figyelemmel kísérni, hogy a machisták számtalan esetben hogyan bántak el Dietzgennel Helfond módjára. Célszerűbb lesz, ha magának Dietzgennek több fejtegetését fogjuk idézni, hogy megmutassuk gyenge oldalait.

„A gondolkodás — mondja Dietzgen — az agy funkciója"... „A gondolkodás az agy terméke... Íróasztalom, mint gondolatom tartalma, azonos ezzel a gondolattal,

nem különbözik ettől. De ez a fejemen kívül levő íróasztal, a gondolatnak tőle teljesen különböző tárgya". („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit", 1903, S. 52, 53; van orosz fordítása: „Az emberi fejmunka lényege").

Ezeket a teljesen világos materialista tételeket azonban Dietzgen ezzel toldja meg:

„Mindazonáltal a nem-érzéki képzet is érzéki, anyagi, azaz valóságos... a szellem nem különbözik jobban az asztaltól, a fénytől, a hangtól, mint amennyire ezek a dolgok egymástól különböznek" (54. old.).

Ez nyilvánvalóan helytelen. Hogy a gondolat és az anyag is „valóságos", azaz létezik, ez igaz. De a gondolatot anyaginak nevezni annyi, mint hibás lépést tenni a materializmus és idealizmus összekeverése irányában. Lényegileg itt inkább csak arról lehet szó, hogy Dietzgen nem fejezte ki magát szabatosan, hiszen más helyütt helyesen mondja:

„A szellemben és az anyagban legalább is *az* a közös, hogy mindkettő van" (80. old.). „A gondolkodás — mondja Dietzgen — testi munka... A gondolkodáshoz szükségem van anyagra, amelyről gondolkodhatom. Ezt az anyagot a természet és az élet jelenségei szogáltatják... Az anyag a szellem korlátja: a szellem nem lépheti túl... A szellem az anyag terméke, az anyag azonban több, mint a szellem terméke... (64. old.).

A materialista Dietzgen ilyen materialista fejtegetéseinek boncolásától a machisták tartózkodnak. Előnyösebbnek tartják, ha Dietzgen nem pontos és zavaros kifejezéseibe kapaszkodnak bele. Dietzgen például azt mondja, hogy a természetbúvárok „csak szakmájukon kívül lehetnek idealisták" (108. old.). Igaz-e ez és miért igaz, erről a machisták hallgatnak. De egy lappal előbb Dietzgen elismeri „a modern idealizmus pozitív oldalát" (106. old.) és „a materialista elv elégtelenségét", ami örömet kell, hogy okozzon a machistáknak! Dietzgen helytelenül kifejezett gondolata az, hogy az anyagnak a szellemtől való különbsége szintén *viszonylagos és nem túlzott* (107. old.). Ez helyes, de ebből nem a materializmus elégtelensége, hanem a metafizikai, dialektikaellenes materializmus elégtelensége következik.

„Az egyszerű, az igazi igazság nem egy személyen alapszik. Alapjai kívül" (t. i. a személyen kívül), „anyagában vannak, ez az igazság objektív ... Materialistáknak mondjuk magunkat... A filozófiai materialistákat az jellemzi, hogy ők a testi világot teszik meg kezdetnek, állítják az élre, az eszmét vagy szellemet pedig következménynek tekintik, míg az ellenfelek a vallás módjára a dolgot a szóból..., az anyagi világot az eszméből vezetik le". („Kleinere philosophische Schriften", 1903, S. 59. 62).

Az objektív igazságnak ezt az elismerését s a materializmus engelsi meghatározásának megismétlését a machisták megkerülik. De aztán Dietzgen ezt mondja:

„Éppoly joggal idealistáknak is nevezhetjük magunkat, mert rendszerünk a filozófia összeredményén, az eszme tudományos vizsgálatán, a szellem természetének világos felismerésén alapszik" (63. old.).

Ebbe a nyilvánvalóan helytelen mondatba nem nehéz belekapaszkodni annak, aki meg akarja tagadni a materializmust. Valójában Dietzgennél inkább csak a fogalmazás helytelen, semmint az alapgondolat, amely lényegében arra akar utalni, hogy a régi materializmus nem tudta tudományosan vizsgálni az eszmét (a történelmi materializmus segítségével).

Itt adjuk Dietzgen fejtegetését a régi materializmusról:

„valamint a gazdaság megértése, ugyanúgy materializmusunk is tudományos, történelmi vívmány. Mintahogy a mult szocialistáitól, ugyanúgy élesen megkülönböztetjük magunkat a hajdani materialistáktól. Ez utóbbiakkal csak az a közösségünk, hogy mi is az anyagot ismerjük el az eszme előfeltételének, vagy ősokának" (140 old.).

Ez a „csak" jellemző! Magában foglalja a materializmus *minden* ismeretelméleti alapját *megkülönböztetésül* az agnoszticizmustól, machizmustól, idealizmustól. De Dietzgen arra összpontosítja figyelmét, hogy elhatárolja magát a vulgáris materializmustól.

Odább azonban egyenest helytelen fejtegetés következik:

„Az anyag fogalmát tágabban kell venni. Hozzátartoznak a valóság összes jelenségei, tehát megismerő és magyarázó képességünk is" (141. old.).

Ez zavarosság, amely csak arra alkalmas, hogy összevegyítse a materializmust és az idealizmust az elsőnek „kitágítása" címén. Belekapaszkodni az ilyen „kitágításba" annyi, mint elfelejteni Dietzgen filozófiájának alapját, vagyis azt, hogy Dietzgen az anyagot elsődlegesnek, a „szellem korlátjának" ismeri el. Néhány sorral alább Dietzgen voltaképpen maga igazítja magát helyre:

„Az egész kormányozza a részt, az anyag a szellemet... Ebben az értelemben szerethetjük és tisztelhetjük az anyagi világot... mint az első okot, mint az ég és föld teremtőjét (142. old.).

Azt mondani, hogy az anyag fogalmába bele kell foglalni a gondolatot is, amit Dietzgen a „Streifzüge"-ben („Kirándulások"-ban) megismétel (id. mű, 214. old.) — zagyvaság, mert az ilyen belefoglalással az anyagnak és a szellemnek, a materializmusnak és az idealizmusnak ismeretelméleti szembeállítása elveszíti az értelmét, márpedig Dietzgen maga ragaszkodik ehhez a szembeállításhoz. De kétségtelen, hogy e szembeállításnak nem szabad „szertelennek", erősen nagyítottnak, metafizikainak lenni (ennek hangsúlyozása a *dialektikus* materialista Dietzgen nagy érdeme). E viszonylagos szembeállítás abszolút szükségszerűségének és abszolút igazságának határai éppen azok a határok, melyek az ismeretelméleti kutatások *irányát* határozzák meg. Ha az anyag és a szellem, a fizikai és a pszichikai ellentétével e határokon túl akarnánk operálni, mint abszolút ellentéttel — ez óriási hiba volna. Dietzgen, Engelstől eltérően. szétfolyóan, homályosan, kásaszerűen fejezi ki gondolatait. De az előadás fogyatékosságaitól s a részlethibáktól eltekintve, Dietzgen nem hiába védi a *„materialista ismeretelméletet"* (222. és 271. old.), a „dialektikus materializmust" (224. oldal).

„A materialista ismeretelmélet veleje annak megállapítása, hogy az emberi megismerőszerv nem sugároz ki magából semmiféle metafizikai világosságot, hanem a természet egy darabja, mely a természet más darabjait tükrözi vissza..." (222—223. old.). „Megismerőképességünk nem az igazság természetfeletti forrása, hanem tükörszerű eszköz, mely a világ dolgait vagy a természetet *visszatükrözi*" (243. old.)

A mi mélyenjáró machista gondolkodóink Dietzgen *materialista ismeretelmélete* minden egyes tételének elemzését mellőzik, de ugyanakkor belekapaszkodnak Dietzgen ettől való *elhajlásaiba*, homályosságaiba és zavarosságaiba. Dietzgen csak azért nyerhette meg a reakciós filozófusok tetszését, mert helyenkint zavaros. Ahol zagyvaság van, ott vannak a machisták is, ez magától értetődik.

Marx 1868 december 5-én ezt írta Kugelmannak:

„Már jó ideje, hogy Dietzgen ‚A gondolkodási képességről' egy kéziratrészletét elküldte nekem, amely, bár bizonyos zavarosság és túlsok ismétlés van benne, sok kitűnő, sőt — egy munkás önálló művéről lévén szó — csodálatraméltó dolgot tartalmaz" (az orosz fordításban 53. old.).

Valentinov úr idézi ugyanezt a véleményt, de *nem jut eszébe*, hogy megkérdezze: *miben* látta Marx J. Dietzgennél a zavarosságot: abban-e, ami Dietzgent Machhoz közelebb hozza, avagy abban, ami Dietzgent Machhal szembeállítja? Valentinov úr ezt a kérdést nem vetette fel, mert Dietzgent is, Marx leveleit is a gogolji Petruska módjára olvasta. Holott erre a kérdésre könnyű válaszolni. Marx nem egyszer nevezte a maga világszemléletét dialektikus materializmusnak, s Engels „Anti-Dühring"-je, melynek kéziratát *Marx elejétől végig elolvasta*, éppen ezt a világszemléletet fejti ki. Ebből még a Valentinov urak is kitalálhatták volna, hogy Dietzgen *zavarossága* csakis a dialektika következetes alkalmazásától, a következetes *materializmustól*, nevezetesen az „Anti-Dühring"-től való *eltéréseiben* állhatott.

Nem sejtik-e most Valentinov úr és barátai, hogy Marx *csakis azt* mondhatta Dietzgen zavarosságának, *ami Dietzgent Machhoz közelíti*, aki Kanttól nem a materializmushoz, hanem Berkeleyhez és Hume-hoz ment? Vagy talán Marx, a materialista, éppen Dietzgen materialista ismeretelméletét nevezte zavarosságnak és helyeselte a materializmustól való eltéréseit? Azt helyeselte-e, ami eltér az ő részvételével írott „Anti-Dühringtől?

Kit akarnak lóvá tenni a mi machistáink, akik azt szeretnék, hogy marxistáknak tekintsék őket s emellett világgá kürtölik, hogy *„az ő"* Machjuk helyeselte Dietzgent!? Nem vették-e észre hőseink, hogy Mach csak azért helyeselhette Dietzgent, amiért Marx zavarosnak nevezte!?

Ha Dietzgent általánosan, a maga egészében értékeljük, akkor nem érdemel ily éles elítélést. Dietzgen $^{9}/_{10}$ részben materialista, aki sohasem tartott igényt sem eredetiségre, sem valami külön, a materializmustól különböző filozófiára. Dietzgen sokszor beszél Marxról és mindig, mint az *irány fejéről* („Kleinere philosophische Schriften" S. 4. — ezt 1873-ban írta, a 95. oldalon — ezt 1876-ban írta — hangsúlyozza, hogy Marxnak és Engelsnek „megvolt a szükséges filozófiai iskolájuk", vagyis filozófiai képzettségük; a 181. oldalon — 1886-ban — Marxról és Engelsről úgy beszél, mint az irány „elismert megalapítóiról"). J. Dietzgen marxista volt és rossz szolgálatot tesz neki Eugen Dietzgen és — sajnos! — P. Dauge elvtárs is, akik „természetmonizmust", „dietzgenizmust" stb. fabrikálnak. A dialektikus materializmustól megkülönböztett „dietzgenizmus" zavarosság, a reakciós filozófia irányában tett *lépés,* arra irányuló kísérlet, hogy ne abból teremtsenek vonalat, ami valóban nagy Joseph Dietzgenben (ez a munkásfilozófus, aki a maga módján felfedezte a dialektikus materializmust, sok tekintetben igen nagy!), hanem abból, *ami gyengeség van benne!*

Két példával akarom szemléltetni, hogy P. Dauge elvtárs és Eugen Dietzgen miképpen csúsznak lefelé a reakciós filozófia lejtőjén.

P. Dauge az „Akquisit" 2. kiadásában a 273. oldalon ezt írja:* „Még a polgári kritika is rámutat Dietzgen filozófiájának kapcsolatára az empiriokriticizmussal és az immanens iskolával" — és alább: „különösen Leclairrel való kapcsolatára" (a „polgári kritikából" vett idézetben).

Hogy P. Dauge tiszteli és becsüli J. Dietzgent, az kétségtelen. De éppoly kétségtelen, hogy *meggyalázza* J. Dietzgent, amikor *tiltakozás nélkül* idézi egy burzsoá firkásznak véleményét, aki a fideizmusnak és a professzoroknak, a burzsoázia e „diplomás lakájainak" legádázabb ellenségét közel hozza Leclairhez, a fideizmus nyílt prédikátorához és megátalkodott reakcióshoz. Lehetséges, hogy Dauge másnak a véleményét ismételte az immanensekről és Leclairről, ő maga azonban nem ismeri ezeknek

* Lenin P. Dauge utószavára utal, mely Dietzgen „Akquisit der Philosophie" című művének második orosz kiadásában „Jos. Dietzgen és kritikusa G. Plechánov" címmel jelent meg. — *Ford.*

a reakciósoknak az írásait. De szolgáljon ez számára óvó intésül: a Marx-*tól* Dietzgen különösségeihez — Machhoz — az immanensekhez vezető út — mocsárba visz. Nemcsak az, ha Leclairhez hozzák közel Dietzgent, hanem az is, ha Machhoz hozzák közel, a dolgokat összezavaró Dietzgent helyezi előtérbe a materialista Dietzgennel szemben.

Én védelmembe veszem J. Dietzgent P. Daugeval szemben. Állítom, hogy J. Dietzgen nem szolgált rá arra a gyalázatra, hogy Leclairrel hozzák vonatkozásba. És ebben a kérdésben a leghitelesebb tanúra hivatkozom, Schubert-Soldernre, aki éppoly reakciós, éppoly fideista és „immanens" filozófus, mint Leclair. 1896-ban Schubert-Soldern ezt írta:

> „A szociáldemokraták szeretnek Hegelre támaszkodni, s ezt több-kevesebb (rendszerint kevesebb) jogosultsággal teszik, de ilyenkor a hegeli filozófiát materializálják; így például J. Dietzgen ... Dietzgennél az abszolút — univerzummá, ez pedig magábanvalóvá, abszolút alannyá lesz, melynek jelenségei az állítmányok. Hogy így merő absztrakciót tesz meg a konkrét folyamat alapjává, ezt persze éppoly kevéssé látja, mint Hegel ... Hegel, Darwin, Haeckel és a természettudományi materializmus gyakran káotikus halomba verődnek össze nála" (Soziale Frage", S. XXXIII).

Schubert-Soldern tájékozottabb a filozófiai árnyalatokban, mint Mach, aki mindenkit dícsér, aki útjába akad, még a kantista Jerusalemet is.

Eugen Dietzgen a maga naivításában panaszkodott a német közönség előtt, hogy Oroszországban szűkkeblű materialisták „„megbántották" Joseph Dietzgent, s *lefordította* németre Plechánov és Dauge J. Dietzgenről írt cikkeit (lásd J. Dietzgen: „Erkenntnis und Wahrheit", Stuttgart 1908, Függelék). A szegény „természetmonista" panasza saját fejére hullott vissza: Fr. Mehring, aki ért valamit a filozófiához és a marxizmushoz, könyvismertetésében azt írta, hogy *Plechánovnak lényegében igaza van Daugevel szemben* („Neue Zeit", Jahrgang 26, II, 1908, Nr. 38, 19. Juni, Feuilleton S. 432). Mehring nem kételkedik abban, hogy J. Dietzgen, amikor *eltért* Marxtól és Engelstől, *csávába jutott*. Eugen Dietzgen hosszú és síránkozó jegyzetben válaszolt Mehringnek; nem átallotta azt mondani, hogy J. Dietzgen hasz-

nos lehet az „egymással hadakozó ortodox és revizionista testvérek egyesítésére“ („Neue Zeit“, 1908, Nr. 44, 31. Juli S. 652).

Még egy óvás, Dauge elvtárs: a Marxtól a „dietzgenizmushoz“ és „machizmushoz“ vezető út a *mocsárba* visz, persze nem az egyes személyeket, nem Jánost, Pétert, Pált viszi a mocsárba, hanem az irányt.

És ne jajveszékeljenek machista uraim, hogy én „tekintélyekre“ hivatkozom. Az önök jajveszékelése a tekintélyek ellen csak annak palástolása, hogy önök a szocialista tekintélyeket (Marxot, Engelst, Lafargue-ot, Mehringet, Kautskyt) burzsoá *tekintélyekkel* (Machhal, Petzoldttal, Avenariusszal, az immanensekkel) cserélik fel. Jobb volna, ha a „tekintélyek“ és a „tekintélyhódolat“ kérdését nem bolygatnák.

V. fejezet

A LEGÚJABB FORRADALOM A TERMÉSZETTUDOMÁNY TERÉN ÉS A FILOZÓFIAI IDEALIZMUS

Egy évvel ezelőtt a „Die Neue Zeit" c. folyóiratban megjelent Diner-Dénes József cikke „Der Marxismus und die neueste Revolution in den Naturwissenschaften" (1907, 52. szám). E cikk fogyatékossága az, hogy nem veszi tudomásul az „új" fizikából levont ismeretelméleti következtetéseket, melyek most különösen érdekelnek bennünket. De éppen ez a fogyatékosság teszi számunkra különösen érdekessé az említett szerző álláspontját és következtetéseit. Diner-Dénes József, éppúgy, mint e sorok írója, annak a bizonyos „egyszerű marxistának" álláspontjára helyezkedik, akiről olyan gőgös lenézéssel beszélnek a mi machistáink. „Dialektikus materialistának — írja például Juskévics úr — rendesen az átlagos, egyszerű marxista nevezi magát" (könyve 1. oldalán). Mármost ez az egyszerű marxista. Diner-Dénes József személyében, a természettudományok és különösen a fizika terén tett legújabb felfedezéseket (X-sugarak. Becquerel-sugarak, rádium stb.) *közvetlenül* összehasonlította Engels „Anti-Dühring"-jével. És minő következtetésre jutott ez összehasonlítás alapján?

> „A természettudományok legkülönbözőbb területein új megismerésekre jutottak, melyek mind abban a pontban találkoznak, melyet Engels is tisztázni akart, hogy tudniillik a természetben ‚nincsenek kibékíthetetlen ellentétek, nincsenek erőszakosan megrögzített határvonalak és különbségek', és hogyha a természetben mégis előfordulnak ellentétek és különbségek, úgy merevségüket és abszolút érvényességüket csak mi vittük be a természetbe" (859. old.).

Például felfedezték, hogy a fény és az elektromosság csak egyazon természeti erő megnyilvánulása. Napról-napra mind valószínűbbé válik, hogy a vegyi rokonság elektromos folyamatokra vezethető vissza. A szétrombolhatatlan és felbonthatatlan vegyi elemek, amelyeknek száma egyre nő, mintegy gúnyt

űzve a világ egységéből, szétrombolhatóknak és felbonthatóknak bizonyulnak. A rádiumelemet sikerült héliumelemmé átváltoztatni.

> „Miként a természeti erőket egy erőre, azonképpen ezzel a felismeréssel az összes természeti anyagokat is *egy anyagra* (Diner-Dénes kiemelése) vezették vissza."

A szerző azon tudósok egyikének véleményét idézve, akik az atomot csak sűrített éternek tartják, felkiált:

> „Mily fényesen beigazolódott ezzel Engelsnek harminc évvel ezelőtt tett megállapítása: A mozgás az anyag létezési módja... Minden természeti jelenség — mozgás, és a különbség köztük csak abban áll, hogy mi emberek ezt a mozgást különböző formákban észleljük... Úgy van, ahogy Engels mondta. Valamint a történelemben, ugyanúgy a természetben is a mozgás dialektikus törvénye uralkodik".

Másfelől azonban lehetetlen machista vagy machizmusról szóló irodalmat kézbevenni anélkül, hogy ne találnánk benne fontoskodó utalásokat az új fizikára, amely, úgymond, megcáfolta a materializmust stb. stb. Van-e ezeknek az utalásoknak alapjuk, az más kérdés, de hogy az új fizika, helyesebben az új fizikának bizonyos iskolája összefüggésben van a machizmussal és a jelenkori idealista filozófia más válfajaival, ahhoz nem fér semmi kétség. A machizmust bírálni és nem tudomásul venni ezt a kapcsolatot — ahogy ezt Plechánov teszi — annyi, mint gúnyt űzni a dialektikus materializmus szelleméből, azaz feláldozni Engels módszerét Engels egyik, vagy másik betűje kedvéért. Engels egyenesen megmondja, hogy a „materializmusnak már a természettudomány terén tett minden korszakalkotó felfedezéssel is (az emberiség történetétől egészen eltekintve) meg kell változtatnia formáját" („L. Feuerbach", 19. old.*). Következésképpen az engelsi materializmus „formájának" revíziója, természetfilozófiai tételeinek revíziója nemcsak, hogy nem foglal magában semmiféle „revizionizmust" a szó szokott értelmében, hanem ellenkezőleg, szükségszerű követelménye a marxizmusnak. Nem ezt a felülvizsgálást kifogásoljuk a machistáknál,

* A magyar kiadásban 29. oldal. — *Ford.*

hanem az ő tisztára revizionista módszerüket, mellyel a materializmus *formája* bírálatának örve alatt cserben hagyják a materializmus lényegét, átveszik a reakciós burzsoá filozófia alaptételeit, anélkül, hogy csak kísérletet is tennének arra, hogy egyenesen, nyiltan és határozottan megtárgyalják Engelsnek például olyan, az adott kérdésben feltétlenül lényeges állításait, amilyen ez az állítása: „... mozgás anyag nélkül elgondolhatatlan" („Anti-Dühring", S. 50).*

Magától értetődik, hogy amikor a legújabb fizikusok egyik iskolájának kapcsolatát a filozófiai idealizmus újjászületésével elemezzük, egyáltalán nem gondolunk arra, hogy a fizika speciális tanait érintsük. Bennünket kizárólag bizonyos meghatározott tételekből és közismert felfedezésekből levont ismeretelméleti következtetések érdekelnek. Ezek az ismeretelméleti következtetések olyannyira maguktól kínálkoznak, hogy már sok fizikus foglalkozik velük. Sőt mi több, a fizikusok között vannak már különböző irányok és határozott iskolák alakulnak ki ezen a talajon. A mi feladatunk tehát csak az, hogy szabatosan előadjuk, hogy mi ez irányok eltérésének lényege, és milyen vonatkozásban vannak a filozófia fővonalaival.

1. A JELENKORI FIZIKA VÁLSÁGA

Henri Poincaré, az ismert francia fizikus, „La valeur de la science" c. könyvében azt mondja, hogy a fizika „komoly válságának jelei" láthatók, és külön fejezetet szentel ennek a válságnak (VIII. fej., v. ö. 171. old.). Ez a válság nem merül ki azzal, hogy a rádium, „ez a nagy forradalmár" aláássa az energia megmaradásának elvét. „Valamennyi többi elv szintén veszélyben forog" (180. old.). Így például Lavoisier törvényét, azaz a tömeg megmaradásának elvét az anyag elektron-elmélete ássa alá. Ez elmélet szerint az atomokat elektronnak nevezett pozitív vagy negatív elektromossággal töltött parányi részecskék alkotják, melyek az „éternek nevezett környezetbe merülnek". A fizikusok kísérleti adatai segítségével ki lehet számítani az elektronok és tömegük mozgási sebességét (vagy tömegük viszonyát elektromos töl-

* A magyar kiadásban 88. oldal. — *Ford.*

tésükhöz). A mozgás sebessége összehasonlítható a fény sebességével (300.000 kilométer másodpercenként), s e sebességnek körülbelül egyharmadát éri el. Ilyen körülmények közt az elektronnak kétféle tömegét kell figyelembe venni, annak megfelelően, hogy le kell küzdeni először, magának az elektronnak, és másodszor, az éternek tehetetlenségét. Az első tömeg lesz az elektron reális vagy mechanikai tömege, a második az „elektrodinamikai tömeg, amely az éter tehetetlenségét képviseli". Mármost az első tömeg nullának bizonyul. Az elektronok egész tömege, vagy legalább is a negatív elektronoké, eredetére nézve teljesen és kizárólag elektrodinamikainak bizonyul. Eltűnik a tömeg. A mechanika alapjai megrendülnek. Megrendül Newton törvénye, a hatás és ellenhatás elve stb.

Előttünk — mondja Poincaré — a fizika régi elveinek „romjai", „az elvek általános összeomlása" (200. old.). Igaz ugyan, fűzi hozzá fenntartásképpen, hogy ezek az elvek alóli kivételek végtelenül kicsiny nagyságokra vonatkoznak, lehetséges, hogy más, végtelen kicsiny nagyságokat, amelyek a régi törvények aláásása ellen hatnak, még nem ismerünk, azonkívül a rádium nagyon ritka elem — de annyi bizonyos, hogy bekövetkezett a *„kétségek kora"*. Azokat az ismeretelméleti következtetéseket, melyeket a szerző a „kétségek korából" levont, már láttuk: „Nem a természet adja nekünk (vagy kényszeríti ránk) a tér és az idő fogalmát, hanem mi adjuk azokat a természetnek"; mindaz, ami nem gondolat, merő semmi" (276. old.). Ezek idealista következtetések. A legalapvetőbb elvek megdőlése azt bizonyitja (ez Poincaré gondolatmenete), hogy ezek az elvek nem holmi másolatai, fényképei a természetnek, nem ábrázolatai valaminek, ami az ember tudatán kívül van, hanem e tudat termékei. Poincaré nem fejti ki következetesen ezeket az állításokat, egyáltalában nem érdeklődik komolyabban a kérdés filozófiai oldala iránt. Ezt a kérdést igen részletesen tárgyalja egy filozófiával foglalkozó francia író, Abel Rey, „A jelenkori fizikusok fizikai elmélete" c. könyvében (*Abel Rey:* „La théorie physique chez les physiciens contemporains." Paris, F. Alcan, 1907). Bár a szerző maga pozitivista, vagyis zavarosfejű és félig machista, de a jelen esetben ez bizonyos mértékben még előnyös is, mert nem lehet azzal gyanúsítani, hogy machistáink bálványát meg akarja „rágalmazni". Reynek nem szabad hitelt adni, amikor a fogal-

mak pontos filozófiai meghatározásáról s különösen, amikor a materializmusról van szó, mert Rey szintén professzor, s mint ilyen, a materialistákkal szemben végtelen megvetés tölti el (s a materializmus ismeretelméletében végtelen tudatlanságával tűnik ki). Mondani sem kell, hogy az ilyen „tudós férfiak" számára holmi Marx vagy Engels egyáltalában nem létezik. De Rey gondosan s általában lelkiismeretesen foglalja össze a kérdés gazdag, nemcsak francia, de angol és német irodalmát is, (különösen Ostwaldot és Machot), úgyhogy munkáját gyakran fel fogjuk használni.

A filozófusok figyelmét általában — mondja a szerző —, s azokét is, akik egy vagy más okból általában bírálni akarják a tudományt, most különösen a fizika vonja magára.

„Amikor a fizika tudományának határait és értékét vizsgálják, voltaképpen a pozitív tudomány jogosultságát, a tárgy megismerésének lehetőségét bírálják" (I—II. old.).

A „jelenkori fizika válságából" sietnek szkeptikus következtetéseket levonni (14. old.). Mi ennek a válságnak a lényege? A XIX. század első két harmadában a fizikusok minden lényeges kérdésben egyetértettek.

„Hittek a természet tisztán mechanikai magyarázatában; abból indultak ki, hogy a fizika nem egyéb, mint bonyolultabb mechanika. Csak a fizika mechanikára való visszavezetésének módszerei és a mechanizmus részletei körül voltak nézeteltérések." „Ma, úgy látszik, a fizikai és kémiai tudományok teljesen megváltozott képet mutatnak. Az általános egyetértést szélsőséges nézeteltérések váltották fel, immár nemcsak részletekre, hanem a vezető és alapvető eszmékre vonatkozólag. Ha túlzás volna is azt mondani, hogy minden egyes tudósnak megvannak a maga külön tendenciái, mégis meg kell állapítani, hogy éppúgy, mint a művészet terén, a tudományban s különösen a fizikában számos iskola van, melyeknek következtetései gyakran távolesnek egymástól, olykor pedig teljesen ellentétesek és ellenségesek egymással szemben . . ."

„Ebből megítélhető, hogy mi a jelentősége és egész terjedelme annak, amit a jelenkori fizika válságának neveznek.

A hagyományos fizika egészen a XIX. század közepéig

abból indult ki, hogy a fizikát csak meg kell hosszabbítani, hogy az anyag metafizikája legyen. Elméleteinek ontológiai jelentőséget tulajdonított. S ezek az elméletek teljesen mechanikaiak voltak. A hagyományos mechanizmus" (Rey ezt a szót különös értelemben használja mint ama nézetek rendszerét, amelyek a fizikát mechanikára vezetik vissza) „ilyenformán a tapasztalat eredményein felül, a tapasztalat eredményeinek határain túl az anyagi világ *valóságos* megismerését jelentette. Ez nem volt a tapasztalat hipotétikus kifejezése — ez dogma volt..." (16. old.)

Itt félbe kell szakítanunk a tisztelt „pozitivistát". Világos, hogy a hagyományos fizika materialista filozófiáját ismerteti, de nem akarja nevén nevezni az ördögöt (azaz a materializmust). A hume-istának a materializmust metafizikának, dogmának, a tapasztalat határai túllépésének stb. kell tekintenie. A hume-ista Reynek, aki nem ismeri a materializmust, a dialektikáról, a dialektikus materializmus és a szó engelsi értelmében vett metafizikai materializmus különbségéről pedig fogalma sincs. Ezért például az abszolút és a viszonylagos igazság kölcsönös viszonya is teljesen homályos számára.

„A hagyományos mechanizmussal szemben a XIX. század egész második felében elhangzott kritikai megjegyzések aláásták a mechanizmus ontológikus valóságának ezt a feltételezését. Ezen a kritikán épült fel a fizikának olyan filozófiai felfogása, mely a XIX. század végének filozófiájában szinte hagyományossá lett. A tudomány nem volt több szimbólikus formulánál, a jelzés" (megjelölés, repérage, jelek, elnevezések, szimbólumok alkotásának) „módszerénél, és minthogy ez a jelzési módszer a különböző iskolák szerint változott, hamarosan arra a következtetésre jutottak, hogy a tudomány csak azt jelöli meg, amit az ember eleve megjelölésre (szimbolizálásra) megformált (façonné). A tudomány mesterséges alkotás lett a dilettánsok számára, mesterséges alkotás az utilitáriusok számára: az ilyen szempontokat mindenütt jogosan úgy értelmezték, mint a tudomány lehetőségének tagadását. Az olyan tudománynak, amely csak a természetre való hatás mesterséges eszköze, amely csak egyszerű

technika, nincs joga tudománynak nevezni magát, hacsak nem hamisítjuk meg e szó értelmét...

A hagyományos mechanizmus csődje, szabatosabban szólva, az a bírálat, amelyben részesítették, a következő tételt vonta maga után: a tudomány szintén csődött mondott. Abból, hogy lehetetlen teljesen és kizárólag a hagyományos mechanizmus álláspontján megmaradni, azt következtették, hogy a tudomány lehetetlen" (17. old.).

A szerző felveti a kérdést:

„A fizika mostani válsága időleges és külsőséges incidens-e a tudomány fejlődésében, avagy a tudomány hirtelen visszafordul és véglegesen letért eddig követett útjáról?..." (18. old.)

„Ha a fizikai és kémiai tudományok, amelyeknek a történelem során lényegében felszabadító szerepük volt, hajótörést szenvednek egy olyan válságban, mely csak hasznos technikai receptek jelentőségét hagyja meg nekik, de megfosztja őket minden jelentőségüktől a természet megismerése szempontjából, úgy ennek a logikában és az eszmék történetében teljes felfordulást kell előidéznie. A fizika elveszti minden nevelő értékét; a pozitív szellem, melyet képviselt, hamis és veszedelmes..."

A tudomány csak gyakorlati recepteket adhat, nem pedig tényleges tudást.

„A valóság megismerését más eszközökkel kell keresni és megadni... Más utakon kell haladni és a szubjektív intuiciónak, a valóság titokzatos érzésének, szóval a titokzatosnak vissza kell adni mindazt, amiről azt hittük, hogy a tudomány elhódította tőle" (19. old.).

A pozitivista szerző ezt a nézetet helytelennek s a fizika válságát időlegesnek tartja. Hogy mikép tisztítja meg Rey Machot, Poincarét és társait ezektől a következtetésektől, azt alább fogjuk látni. Most arra szorítkozunk, hogy leszögezzük a „válság" tényét és jelentőségét. Reynek általunk idézett utolsó szavaiból világosan látható, hogy miféle reakciós elemek használták és élezték ki ezt a válságot. Művének előszavában Rey egyenesen megmondja, hogy „a jelenkori fizika általános szellemére" „a XIX.

század utolsó évének fideista és antiintellektuális mozgalma igyekszik támaszkodni" (II. old.). Fideistáknak (latinul fides = hit) nevezik Franciaországban azokat, akik a hitet az ész fölé helyezik. Antiintellektualizmusnak nevezik azt a tanítást, amely az ész jogait vagy igényeit tagadja. Eszerint filozófiai tekintetben a „jelenkori fizika válságának" lényege abban van, hogy a régi fizika elméleteit az „anyagi világ valóságos megismerésének", azaz az objektív valóság visszatükröződésének tekintette. A fizika új áramlata az elméletben csak szimbólumokat, jeleket, gyakorlati célokat szolgáló megjelöléseket lát, vagyis tagadja a tudatunktól független s tudatunk által visszatükrözött objektív valóság létezését. Ha Rey helyes filozófiai terminológiát használna, ezt kellett volna mondania: a materialista ismeretelméletet, melyet az előbbi fizika ösztönösen elfogadott, idealista és agnosztikus ismeretelmélet váltotta fel, amit a fideizmus, az idealisták és az agnosztikusok kívánsága ellenére, a maga javára fordított.

Ezt a változást azonban, mely a válság lényege, Rey nem úgy gondolja, hogy az összes új fizikusok szemben állnak az összes régi fizikusokkal. Nem. Rey kimutatja, hogy a jelenkori fizikusok ismeretelméleti tendenciáik szerint három iskolára oszlanak: az energetikai vagy konceptuális iskolára („conceptuelle", concept = tiszta fogalom), a mechanikai vagy újmechanikai iskolára, amelynek álláspontján van most is a fizikusok óriási többsége, és a közbeeső kritikai iskolára. Az elsőhöz tartozik Mach és Duhem; a harmadikhoz Henri Poincaré, a másodikhoz Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), Maxwell a régi, Larmor, Lorentz az újabb fizikusok közül. Hogy miben van a *két* alapvonal lényege (a harmadik ugyanis nem önálló, hanem közbülső), az kitűnik Rey következő szavaiból:

„A hagyományos mechanizmus egy anyagi világrendszert konstruált." Az anyag szerkezetéről szóló tanításban „minőségileg egyöntetű és azonos elemekből" indult ki, melyeket „változhatatlanoknak, áthatolhatatlanoknak" stb. stb. kellett tekinteni. A fizika „*valóságos* épületet konstruált *valóságos* anyagokból és *valóságos* cementből. A fizikusnak rendelkezésére állottak az *anyagi elemek*, hatásuk *okai* és *módjai*, hatásuk *valóságos* törvényei (33—38. old.). „A fizika ilyen felfogásának megváltozása főkép abban áll, hogy az elméletek ontológiai értékét elvetik, s erősen hangsúlyozzák

a fizika fenomenológiai jelentőségét". A konceptuális iskola „tiszta absztrakciókkal" dolgozik és „olyan merőben elvont elméletet keres, mely lehetőleg kiküszöböli az anyag hipotézisét." „Így az energia fogalma lesz az új fizika alapépítménye (substructure). Ezért a konceptuális fizikát a leginkább *energetikai* fizikának lehet nevezni", habár ez az elnevezés nem alkalmazható például a konceptuális fizikának olyan képviselőjére, mint Mach (46. old.).

Az energetikának és a machizmusnak ez az összekeverése Reynél persze nem egészen helyes, éppúgy mint az az állítása sem, hogy az új-mechanikai iskola is, bármily mély nézeteltérések vannak közte és a konceptualisták közt, a fizika fenomenológiai felfogásához jut el (48. old.). Rey „új" terminológiája nem teszi világosabbá, hanem elhomályosítja a kérdést, de mi nem mellőzhettük, amikor az olvasónak képet akartunk adni arról, hogy miképpen fogja fel egy „pozitivista" a fizika válságát. A kérdés lényegét tekintve, az „új" iskolának szembeállítása a régivel teljesen egybevág, miként az olvasó meggyőződhetett, Kleinpeter fentebb idézett Helmholtz-kritikájával. Különböző fizikusok felfogását ismertetve, Rey előadása fizikai nézeteik egész határozatlanságát és ingatagságát tükrözi vissza. A jelenkori fizika válságának *lényege* abban van, hogy a régi törvényeket és alapelveket összezúzzák, hogy elvetik a tudaton kívüli objektív valóságot, azaz abban, hogy a materializmust az idealizmussal és agnoszticizmussal cserélik fel. „Az anyag eltűnt" — így lehet kifejezni azt az alapvető és számos részletkérdést illetően tipikus nehézséget, mely ezt a válságot előidézte. Ezzel a nehézséggel fogunk most foglalkozni.

2. „AZ ANYAG ELTŰNT"

A jelenkori fizikusoknál szószerint megtalálható ez a kifejezés a legújabb felfedezések leírásával kapcsolatban. L. Houllevigue például a „A természettudományok fejlődése" c. könyvében az anyag új elméleteit fejtegető fejezetnek ezt a címet adta: „Létezik-e az anyag?" „Az atom dematerializálódik — mondja

itt — az anyag eltűnik".* Valentinov példája mutatja, hogy a machisták mily könnyen vonnak le ebből alapvető ismeretelméleti következtetéseket.

> „Az az állítás, hogy a világ tudományos magyarázatának ‚*csak* a materializmus' adhat szilárd alapot, nem egyéb, mint kitalálás — írja Valentinov — s ráadásul még értelmetlen kitalálás" (67. old.).

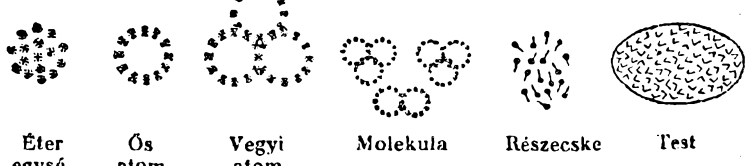
E képtelen kitalálás megsemmisítőjeként Valentinov Augusto Righit, az ismert olasz fizikust idézi, aki azt mondja, hogy az elektron-elmélet „nem annyira az elektromosság, mint inkább az anyag elmélete; az új rendszer egyenest az elektromosságot állítja az anyag helyébe" (Augusto Righi: „Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen". Leipzig 1905, S. 131. — Megjelent oroszul is). E szavakat idézve (64. old.), Valentinov felkiált:

> „Mi jogon meri Augusto Righi így megsérteni a szent anyagot? Azért talán, mert szocialista, idealista, burzsoá kriticista filozófus, afféle empiriomonista vagy még ennél is rosszabb?"

Ez a megjegyzés, amelyről Valentinov úr az hiszi, hogy gyilkos méregként fog hatni a materialistákra, mutatja teljes szűzies ártatlanságát a filozófiai materializmus kérdésében. Hogy miben áll a filozófiai idealizmus *tényleges* kapcsolata az „anyag eltűnésével", azt Valentinov úr egyáltalán nem értette meg. Az az „anyag eltűnése" pedig, amelyről a jelenkori fizikusok nyomán beszél, nem függ össze a materializmus és idealizmus ismeretelméleti megkülönböztetésével. Ennek megvilágítására vegyük elő a legkövetkezetesebb és legvilágosabbfejű machisták egyikét, Karl Pearsont. Szerinte a fizikai világ érzéki észleletek csoportjaiból áll. „A fizikai világ megismerési modelljét" a következő ábrával illusztrálja, megjegyezve, hogy ebben az ábrában nem vette figyelembe a méretviszonyokat („The Grammar of Science", p. 282).

---

* *L. Houllevigue:* L'évolution des sciences. Paris, (A. Collin) 1908, 63., 87., 88 oldal. Lásd még ugyancsak az ő cikkét: Les idées des physiciens sur la matière — az „Année Psychologique" 1908-as évfolyamában.



Egyszerűsítés kedvéért K. Pearson teljesen mellőzte az éter és az elektromosság vagy a pozitív és negatív elektronok kölcsönviszonyának kérdését. Ez azonban nem fontos. Fontos az, hogy Pearson idealista szempontja a „testeket" érzéki észleleteknek veszi, s ezután már az a körülmény, hogy a testek részecskékből, a részecskék molekulákból stb. állanak, a fizikai világ modelljében történt változásokra, de semmi esetre sem arra a kérdésre vonatkozik, vajjon a testek érzetek szimbólumai-e, avagy az érzetek a testek képei. A materializmus és idealizmus abban különböznek egymástól, hogy mikép döntik el megismerésünk *forrásának* kérdését, a megismerésnek (s általában a „pszichikainak") a fizikai világhoz való viszonyát, viszont az anyag szerkezetének, az atomoknak és elektronoknak kérdése csak erre a „fizikai világra" vonatkozik. Amikor a fizikusok azt mondják: „az anyag eltűnik", ezzel azt akarják mondani, hogy a természettudomány ezideig a fizikai világra vonatkozó kutatásait három végső fogalomra vezette vissza — az anyagra, az elektromosságra és az éterre; most azonban *csak* a két utóbbi marad meg, mert az anyagot sikerül visszavezetni az elektromosságra, az atomot sikerül végtelenül kicsiny naprendszerfélének megmagyarázni, amelyen belül a pozitív elektron körül meghatározott (s amint láttuk, mérhetetlenül óriási) sebességgel mozognak a negatív elektronok. E szerint a fizikai világot az elemek tízei helyett két vagy három elemre sikerül visszavezetni (amennyiben a pozitív és negatív elektron — Pellat fizikus véleménye szerint — „két lényegesen különböző anyagot" alkot — Rey, id. mű, 294—295. old.). A természettudomány következésképpen az „*anyag egységére* vezet (ugyanott)* — ez

* V. ö. *Oliver Lodge:* Sur les électrons. Paris 1906. 159 oldal. „Az anyag elektromossági elmélete", az elektromosságnak „alapszubszlanciaként" való elismerése, „megközelítő" beteljesülése annak, amire a filozófusok mindig törekedtek, vagyis az anyag „egységének". V. ö. még: *Augusto Righi:*

a tényleges tartalma az anyag eltűnéséről, az anyagnak elektromossággal való helyettesítéséről stb. szóló mondatnak, amely oly sokakat tévedésbe ejt. „Az anyag eltűnik" — ez azt jelenti, hogy eltűnik az a határ, ameddig most az anyag megismerésében eljutottunk, tudásunk mélyebbre hatol; eltűnnek az anyag oly tulajdonságai, amelyek korábban abszolutnak, változhatatlanoknak, eredendőknek tetszettek (áthatolhatatlanság, tehetetlenség, tömeg stb.), s amelyekről most kiderül, hogy viszonylagosak, hogy csak az anyag bizonyos állapotának tulajdonságai. Mert az anyag *egyetlen* „tulajdonsága", amelynek elismerése a filozófiai materializmus ismérve, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik.

A machizmusnak általában s a machista új fizikának tévedése abban van, hogy a filozófiai materializmusnak ezt az alapját, valamint a metafizikus materializmus és a dialektikus materializmus közti különbséget nem veszi tudomásul. Valamily változhatatlan elemeknek, a „dolgok változhatatlan lényegének" s más efféléknek elismerése nem materializmus, hanem *metafizikus*, azaz dialektikaellenes materializmus. Ezért hangsúlyozta J. Dietzgen, hogy „minden tudomány tárgya végtelen", hogy nemcsak a végtelen, de a „legparányibb atom" is megmérhetetlen, nem ismerhető meg teljesen, *kimeríthetetlen*, mert „a természet egészében és részeiben egyaránt kezdet és vég nélkül való" („Kleinere philosophische Schriften", S. 229—230). Ezért utalt Engels a kőszénkátrányban felfedezett alizarin példájára és bírálta a *mechanikus* materializmust. Ha a kérdést az egyetlen helyes, azaz dialektikus materialista szempontból akarjuk beállítani, akkor azt kell kérdezni: léteznek-e az elektronok, az éter *és a többi* az emberi tudaton kívül, mint objektív valóság, vagy sem? Erre a kérdésre a természetbúvároknak ingadozás nélkül éppúgy *igennel* kell felelniök és állandóan így felelnek is, mint ahogy ingadozás nélkül elismerik a természetnek az ember és a szerves anyag előtti létezését. És ezzel a kérdés a materializmus javára dől el, mert az anyag fogalma, mint már mondottuk,

---

Über die Struktur der Materie. Leipzig 1908; *J. J. Thomson:* The Corpuscular Theory of Matter. London 1907; *P. Langevin:* La physique des electrons a „Revue Générale des Sciences" 1905-ös évfolyamában, 257—276. oldal.

ismeretelméletileg nem jelent *semmi egyebet*, mint ezt: az emberi tudattól független és általa visszatükrözött objektív valóság.

A dialektikus materializmus azonban határozottan állítja, hogy az anyag szerkezetére és tulajdonságára vonatkozó minden tudományos tétel csak megközelítő, viszonylagos jellegű, hogy a természetben nincsenek abszolút határvonalak, hogy a mozgásban levő anyag egyik állapotából egy másik, a mi szempontunkból látszólag összeférhetetlen állapotba megy át stb. Bármily csodálatosnak tűnjék is fel a „józan ész" szempontjából a súlytalan éter átalakulása súllyal bíró anyaggá és megfordítva, bármily „különös", hogy az elektronnak az elektromagnetikus tömegen kívül semmiféle más tömege nincsen, bármily szokatlan, hogy a mechanika mozgási törvényei a természeti jelenségek csupán egy területére szorítkoznak és az elektromagnetikus jelenségek mélyebb törvényeinek vannak alávetve stb. — mindez csak újabb megerősítése a dialektikus materializmusnak. Az új fizika idealista kificamodása főleg azért történhetett meg, mert a fizikusok nem ismerték a dialektikát. Harcoltak a metafizikus (a szó engelsi és nem pozitivista, azaz hume-ista értelmében vett metafizikus) materializmus ellen, annak egyoldalú „mechanikussága" ellen — s a vízzel együtt a gyereket is kiloccsantották a kádból. Tagadva az anyag eddig ismert elemeinek és tulajdonságainak változhatatlanságát, odáig jutottak a lejtőn, hogy tagadták az anyagot, vagyis a fizikai világ objektív valóságát is. Tagadva a legfontosabb és alapvető törvények abszolút jellegét, odáig jutottak a lejtőn, hogy tagadták a természet minden objektív törvényszerűségét, a természettörvényeket egyszerű konvenciónak, a „várakozás korlátozásának", „logikai szükségszerűségnek", stb. nyilvánították. Hangsúlyozva ismereteink megközelítő, viszonylagos jellegét, odáig jutottak a lejtőn, hogy tagadták a megismeréstől független, a megismerés által megközelítőleg hűen, viszonylag helyesen visszatükrözött tárgyat. Satöbbi, satöbbi — vég nélkül.

Bogdánov elmélkedései a „dolgok változhatatlan lényegéről" 1899-ben, Valentinov és Juskévics elmélkedései a „szubsztanciáról" stb. — mindez szintén a dialektika nem-ismerésének gyümölcse. Engels nézete szerint csak egy dolog változhatatlan: az, hogy az emberi tudat (amikor van emberi tudat) a tőle függetlenül létező és fejlődő külső világot visszatükrözi. Semmiféle

más „változhatatlanság", semmiféle más „lényeg", semmiféle abszolút szubsztancia" abban az értelemben, ahogyan az üres professzori filozófia kifestette ezeket a fogalmakat, Marx és Engels számára nem létezik. A dolgok „lényege" vagy a „szubsztancia" szintén viszonylagos; csak a tárgyak emberi megismerésének elmélyülését fejezi ki és ha tegnap ez az elmélyülés csak az atomig hatolt, ma pedig csak az elektronig és az éterig hatol, úgy a dialektikus materializmus azt állítja, hogy az emberi haladó tudomány természetmegismerésének mindezek az *útjelzői* időleges, viszonylagos, megközelítő jellegűek. Az elektron éppoly *kimeríthetetlen*, mint az atom, a természet végtelen, de végtelenül *létezik*, és éppen az emberi tudaton és érzéklésen kívüli *létezésének* ez az egyedül kategorikus, egyedül feltétlen elismerése különbözteti meg a dialektikus materializmust a relativista agnoszticizmustól és idealizmustól.

Két példát hozunk fel arra, hogy az új fizika tudattalanul és ösztönösen mikép ingadozik a dialektikus materializmus közt, melyet a burzsoá tudósok nem ismernek, és a „fenomenalizmus" közt, ennek elkerülhetetlen szubjektivista (s aztán egyenesen fideista) következtetéseivel egyetemben.

Ugyanaz az Augusto Righi, akitől Valentinov úr *nem tudott* választ kapni a materializmus őt érdeklő kérdését illetően, könyve bevezetésében ezt írja:

> „Hogy voltaképpen mik azok az elektronok vagy elektromos atomok, ez mindmáig titok; mindazonáltal az új elméletnek talán sikerülni fog idővel nem csekély filozófiai jelentőségre szert tenni, mintahogy a súllyal bíró anyag szerkezetét illetőleg teljesen új kiinduló tételekre jut, s a külső világ összes jelenségeit közös eredetre igyekszik visszavezetni. Korunk pozitivista és utilitáris tendenciái szempontjából ez az előny talán nem sokat jelent, s az elméletet elsősorban csak eszköznek ismerik el arra, hogy a tényeket kényelmesen rendezzük és egymással szembeállítsuk és hogy további jelenségek kutatásában kalauzunk legyen. De ha régebben talán túlságosan bíztak az emberi szellem képességeiben és túlkönnyen hitték, hogy már-már kezükben vannak a dolgok végső okai, úgy ma inkább arra hajlamosak, hogy az ellenkező hibába essenek" (id. mű 3. old.).

Miért határolja el magát itt Righi a pozitivista és utilitáris tendenciáktól? Azért, mert ő, akinek nyilvánvalóan nincsen semmiféle határozott filozófiai álláspontja, ösztönösen ragaszkodik a külső világ valóságához s ahhoz, hogy az új elméletet ne csak „kényelemnek" (Poincaré), ne csak „empirioszimbólumnak" (Juskévics), ne csak a „tapasztalat harmonizálásának" (Bogdánov) s nem tudom még miféle szubjektivista agyafurtságnak, hanem az objektiv valóság megismerése terén tett további lépésnek tekintse. Ha ez a fizikus megismerkedett volna *a dialektikus* materializmussal, akkor a régi metafizikus materializmussal ellentétes hibáról mondott ítélete talán helyes filozófia kiinduló pontjává lett volna. De ezek az emberek olyan körülmények között élnek, amelyek Marxtól és Engelstől eltaszítják és a sekélyes hivatalos filozófia karjaiba lökik őket.

Rey szintúgy egyáltalában nem ismeri a dialektikát. De ő is kénytelen megállapítani, hogy a legújabb fizikusok közt vannak, akik a „mechanizmus" (azaz materializmus) hagyományait folytatják. A „mechanizmus" útján — mondja Rey — nemcsak Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz, lord Kelvin halad.

„Tiszta mechanisták s bizonyos tekintetben mindenki másnál mechanistábbak s a mechanizmus netovábbját (l'aboutissant) képviselik azok, akik Lorentz és Larmor nyomán az anyag elektromossági elméletét állítják fel és odáig mennek, hogy tagadják a tömeg állandóságát, a mozgás funkciójának nyilvánítva a tömeget. *Ezek mind mechanisták, mert kiindulópontul valóságos mozgást vesznek*". (Rey kiemelése 290—291. old.).

„Ha például Lorentz, Larmor és Langevin új hipotézisei azonos eredményű kísérletek révén beigazolódnak s elegendő szilárdságra tennének szert ahhoz, hogy a fizika rendszerezésének alapjául szolgálhatnának, úgy bizonyos volna, hogy a mechanika törvényei az elektromagnetizmus törvényeitől függenek; a mechanika törvényei különös esetek volnának szigorúan meghatározott keretek között. A tömeg állandósága, a tehetetlenség elve csak a testek közepes sebességére nézve maradna érvényben, a ‚közepes' kifejezést érzékeinkre és a mindennapi tapasztalatunkat alkotó jelenségekhez való viszonylatban értve. Ebből a mechanika általános át-

dolgozása, s a továbbiakban a fizika rendszerének teljes átdolgozása következnék."

„A mechanizmussal való szakítás volna-e ez? Semmi esetre; a tiszta mechanikai hagyományt továbbra is követnék s a mechanizmus tovább haladna fejlődésének rendes útján" (295—296.).

„Az elektron-fizika, mely általános szelleme szerint a mechanista elméletek közé sorozandó, jelenleg a maga rendszerezését akarja rákényszeríteni a fizikára. Az elektronfizika, jóllehet alapelveit nem a mechanika, hanem az elektromosság elméletének kísérleti adatai szolgáltatják, mechanikai szellemű, mert 1. a fizikai tulajdonságok és törvényeik bemutatására *képszerű* (figurés), *anyagi* elemeket alkalmaz; az észlelet műkifejezéseit használja; 2. ha a fizikai jelenségeket nem tekinti is a mechanikai jelenségek különös eseteinek, viszont a mechanikai jelenségeket a fizikai jelenségek különös eseteinek tekinti. Ennélfogva a mechanika törvényei mindig *közvetlen kapcsolatban* vannak a fizika törvényeivel; s a mechanika fogalmai ugyanilyen jellegű fogalmak maradnak, mint a fizikaiak és kémiaiak. A hagyományos mechanizmusban a viszonylag lassú mozgásokról mintázott (calqués) mozgásokat, minthogy csak ezeket ismerték s csak ezek voltak a legközvetlenebbül megfigyelhetők ... minden lehetséges mozgás típusának tekintették. Az új kísérletek ezzel ellentétben azt mutatják, hogy a lehetséges mozgásokról alkotott fogalmakat ki kell *szélesíteni*. A hagyományos mechanika teljesen érintetlen marad, de már csak a *viszonylag lassú* mozgásokra alkalmazható ... Nagy sebességekre más mozgási törvények érvényesek. Az anyag mintegy elektromos részecskékre, az atom végső elemeire redukálódik ... 3. A mozgás, a térbeli helyváltoztatás marad a fizikai elmélet egyetlen képszerű (figuré) eleme; 4. végül — s a fizika általános szelleme szempontjából ez mindennél fontosabb — a fizikának, módszereinek, elméleteinek és a tapasztalathoz való viszonyuknak felfogása továbbra is *abszolute azonos* a mechanizmus nézeteivel és a fizikának a renaissance óta uralkodó felfogásával" (46—47. old.).

Teljesen közöltem ezeket a hosszú kivonatokat Reyből, mert másképp lehetetlen volna ismertetni állításait, olyannyira aggo-

dalmasan kerüli állandóan a „materialista metafizikát". Bármint fogadkozzanak is Rey és azok a fizikusok, akikről beszél, hogy megtagadják a materializmust, mégis kétségtelen, hogy a mechanika lassú, valóságos mozgások képmása volt, az új fizika pedig roppant sebességű valóságos mozgások képmása. Annak az elismerése, hogy az elmélet az objektív valóság képmása, megközelítő másolata — ez éppen a materializmus. Mikor Rey azt mondja, hogy az új fizikusok közt a „konceptuális (machista) iskolával és az energetikai iskolával szemben visszahatás" mutatkozik, s amikor e visszahatás képviselői közé sorolja az elektron-elméletet hirdető fizikusokat (46. old.), akkor ennél jobb bizonyítékát annak a ténynek, hogy a harc, lényegét tekintve, a materialista és az idealista tendenciák közt folyik, kívánni sem lehetne. Csak nem szabad megfeledkezni arról, hogy a legkiválóbb teoretikusokra is — az egész művelt kispolgárságnak a materializmussal szemben táplált előítéletein kívül — rányomja bélyegét az a körülmény, hogy egyáltalán nem ismerik a dialektikát.

3. ELGONDOLHATÓ-E A MOZGÁS ANYAG NÉLKÜL?

Amikor a filozófiai idealizmus kihasználja az új fizikát, vagy amikor idealista következtetéseket vonnak le belőle, ennek nem az az oka, hogy az anyagnak és az erőnek, a matériának és a mozgásnak új fajait fedezték fel, hanem az, hogy megkísérlik a mozgást anyag nélkül elgondolni. A mi machistáink éppen ezt a kísérletet nem vizsgálják meg lényegileg. Engels állításával, hogy a „mozgás anyag nélkül *elgondolhatatlan*", nem óhajtottak vitába szállni. J. Dietzgen már 1869-ben „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit" c. munkájában ugyanazt a gondolatot fejtette ki, mint Engels — jóllehet nem anélkül, hogy szokása szerint ne tett volna zavaros kísérleteket arra, hogy a materializmust és az idealizmust „kibékítse". Hagyjuk ezeket a kísérleteket, melyek jelentékeny részben azzal magyarázhatók, hogy Dietzgen a dialektikától távol álló büchneri materializmussal vitatkozik és vegyük szemügyre Dietzgen saját nyilatkozatait a bennünket érdeklő kérdésről.

„Ők (az idealisták) — mondja Dietzgen — az általánost a különös nélkül, a szellemet matéria nélkül, az erőt anyag

nélkül, a tudományt tapasztalat vagy tények nélkül, az abszolútot relatív nélkül akarják" („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit", 1903, S. 108).

Eszerint a mozgásnak az anyagtól, az erőnek a matériától való elszakítására irányuló törekvést Dietzgen az idealizmussal hozza összefüggésbe, egy sorba állítja a gondolatnak az agytól való elszakítására irányuló törekvéssel.

„Liebig — folytatja Dietzgen —, aki induktív tudománya teréről a spekuláció terére szeret kalandozni, az idealizmus értelmében ezt mondja: „Az erőt nem lehet látni" (109. old.). „A spiritualista vagy idealista *hisz* az erő szellemi, azaz kísérteties, megmagyarázhatatlan lényegében" (110. old.). „Az erő és az anyag közti ellentét oly régi, mint az idealizmus és materializmus közti ellentét" (111. old). „Magától értetődik, hogy nincs erő anyag nélkül, nincs anyag erő nélkül. Erő nélküli anyagok és anyagtalan erők képtelenségek. Amikor idealista természetbúvárok erők anyag nélküli létezésében hisznek, akkor ebben a pontban már nem természetbúvárok, hanem... szellemlátók" (114. old.).

Látjuk ebből, hogy negyven évvel ezelőtt is akadtak természetbúvárok, akik hajlandók voltak megengedni a mozgás létezését anyag nélkül s hogy Dietzgen őket „e pontban" szellemlátóknak minősítette. Hogyan függ össze a filozófiai idealizmus az anyag elkülönítésével a mozgástól, a matéria eltávolításával az erőtől? Tényleg, nem „gazdaságosabb"-e, ha a mozgást anyag nélkül gondoljuk el?

Képzeljünk el egy következetes idealistát, aki, tegyük fel, azon az állásponton van, hogy az egész világ az én érzetem, vagy az én képzetem stb (ha „senki" érzetét vagy képzetét veszik, ettől a filozófiai idealizmusnak csak a válfaja változik meg, de nem változik meg a lényege). Az idealistának eszébe se jut tagadni, hogy a világ — mozgás, mégpedig: gondolataim, képzeteim, érzeteim mozgása. Azt a kérdést, hogy *mi* mozog, az idealista el fogja utasítani és képtelenségnek fogja tartani: nem történik egyéb, minthogy változnak az érzeteim, eltűnnek és megjelennek a képzetek, semmi több. Rajtam kívül nincsen

semmi. „Mozog" — ez minden. „Gazdaságosabb" gondolkodást el sem lehet képzelni. És nincs az a bizonyíték, következtetés, meghatározás, mellyel meg lehetne cáfolni a szolipszistát, ha nézetét következetesen keresztülviszi.

Az idealista filozófia híve és a materialista közt az alapvető különbség az, hogy a materialista az érzetet, az észleletet, a képzetet és általában az emberi tudatot az objektív valóság képmásának tekinti. A világ ennek a tudatunk által visszatükrözött objektív valóságnak mozgása. A képzetek, észleletek stb. mozgásának a rajtam kívül levő anyag mozgása felel meg. Az anyag fogalma csakis az érzetünkben adott objektív valóságot fejezi ki, semmi egyebet. Ennélfogva elszakítani a mozgást az anyagtól annyi, mint elszakítani a gondolkodást az objektív valóságtól, elszakítani érzeteimet a külső világtól, vagyis annyi, mint az idealizmus mellé szegődni. Annak a szemfényvesztésnek a titka, melyet rendszerint az anyag tagadásával, az anyag nélküli mozgás elismerésével űznek, abban áll, hogy hallgatnak az anyagnak a gondolathoz való viszonyáról. Úgy állítják be a dolgot, mintha ilyen viszony nem volna, tényleg pedig titokban becsempészik: a fejtegetés kezdetén még nem mondják ki, de utóbb többé-kevésbbé észrevétlenül felmerül.

Az anyag eltűnt — mondják nekünk —, s ebből ismeretelméleti következtetéseket akarnak levonni. Hát a gondolat megmaradt? — kérdezzük mi. Ha nem, ha az anyaggal együtt eltűnt a gondolat is, ha az anyaggal és az idegrendszerrel együtt eltűntek a képzetek és az érzetek is — akkor tehát minden eltűnt, eltűnt az önök okoskodása is, mint valamelyes „gondolatnak" (vagy torzgondolatnak!) egy mintapéldánya. Ha pedig igen, ha feltételezik, hogy az anyag eltűnésével együtt nem tűnt el a gondolat (képzet, érzet stb.), akkor tehát önök titokban áttértek a filozófiai idealizmus álláspontjára. Éppen ez az, ami mindig megesik azokkal az emberekkel, akik a mozgást „gazdaságosságból" anyag nélkül óhajtják elgondolni, mert hallgatólag, egyszerűen azzal, hogy folytatják okoskodásukat, már elismerik a gondolatnak az anyag eltűnése *utáni* létezését. Ez pedig azt jelenti, hogy igen egyszerű vagy igen bonyolult filozófiai idealizmust vesznek alapul: igen egyszerűt, ha nyílt szolipszizmussal van dolgunk (*én* létezem, az egész világ csak az *én* érzetem); igen bonyolultat, ha az élő ember gondolata, képzete, érzete

helyébe holt absztrakciót állítanak, senki gondolatát, senki képzetét, senki érzetét, a gondolatot általában (az abszolút eszmét, az egyetemes akaratot stb., az érzetet, mint meghatározatlan „elemet", az egész fizikai természet helyébe behelyettesített „pszichikait" stb. stb. A filozófiai idealizmus válfajai között lehet itt ezer árnyalat és mindig lehet egy ezeregyedik árnyalatot csinálni s az ilyen ezeregyedik rendszerecskének (például az empiriomonizmusnak) eltérése a többitől szerzője szemében fontosnak tűnhetik fel. A materializmus szempontjából ezek a különbségek teljesen lényegtelenek. Lényeges a kiinduló pont. Lényeges az, hogy az a kísérlet, mely a mozgást anyag nélkül akarja *elgondolni*, becsempészi az anyagtól elszakított *gondolatot*, márpedig ez éppen a filozófiai idealizmus.

Ezért például Karl Pearson, az angol machista, a legvilágosabb, a legkövetkezetesebb, a szóbeli csűrést-csavarást nem szívelő machista, könyvének VII. fejezetét, melyet az „anyagnak" szentelt, egyenest olyan paragrafussal kezdi, mely ezt a jellemző címet viseli: „*Minden dolog mozog — de csak a fogalomban*" („All things move — but only in conception"). „Ennélfogva az észlelet szféráját illetőleg fölösleges azt kérdezni (it is idle to ask), hogy mi mozog és miért mozog" („The Grammar of Science", p. 243).

Ezért Bogdánov filozófiai kudarcai is voltaképp előbb kezdődtek, mint ahogy Machhal megismerkedett, akkor kezdődtek, amikor elhitte Ostwaldnak, ennek a nagy kémikusnak és kis filozófusnak, hogy a mozgást el lehet gondolni anyag nélkül. Bogdánov filozófiai fejlődésének ezzel a rég letűnt epizódjával annál is inkább helyénvaló lesz foglalkozni, mert amikor a filozófiai idealizmus és az új fizika némely áramlata közti összefüggésről beszélünk, nem szabad mellőzni Ostwald „energetikáját".

> „Már megmondottuk — írta Bogdánov 1899-ben —, hogy a XIX. századnak nem sikerült végkép eldönteni ‚a dolgok változatlan lényegének' kérdését. Ez a lényeg ‚anyag' néven a századnak még leghaladottabb gondolkodói világnézetében is nevezetes szerepet játszik . . ." („A történelmi természetszemlélet alapjai", 38. old.).

Már megmondottuk, hogy ez zagyvaság. A külső világ objektív valóságának elismerését, az örökké mozgó és örökké vál-

tozó anyag tudatunkon kívüli létezésének elismerését itt összekeverik a dolgok változásnak alá nem vetett lényegének elismerésével. Lehetetlen feltételezni, hogy Bogdánov 1899-ben Marxot és Engelst nem sorolta a „haladó gondolkodók" közé. De a dialektikus materializmust nyilván nem értette meg.

„... A természeti folyamatoknak még mindig rendszerint két oldalát különböztetik meg: az anyagot és az anyag mozgását. Nem lehet azt mondani, hogy az anyag fogalma nagyon világos volna. Arra a kérdésre, hogy mi az anyag, nem könnyű kielégítő választ adni. Úgy szokták meghatározni, hogy ‚az érzetek oka', vagy hogy ‚az érzéklés állandó lehetősége'; de szemmelláthatő, hogy itt az anyagot összekeverték a mozgással!..."

Szemmelláthatő, hogy Bogdánov helytelenül okoskodik. Nem elég, hogy az érzetek objektív forrásának (amit az „érzetek oka" szavakkal homályosan fogalmaz meg) materialista elismerését összekeveri az anyag agnosztikus Mill-féle meghatározásával, amely szerint az anyag az érzéklés állandó *lehetősége*. Az alaphiba itt az, hogy a szerző, miután egészen megközelítette azt a kérdést, vajjon az érzetek objektív forrása létezik-e vagy nem létezik, félúton otthagyja ezt a kérdést és átugrik arra a másik kérdésre, hogy létezik-e vagy nem létezik anyag mozgás nélkül. Az idealista a világot érzeteink *mozgásának* (akár „társadalmilag szervezett" és a legnagyobb fokban „harmonizált" érzetek mozgásának), a materialista ellenben érzeteink objektív forrása, objektív modellje mozgásának tekintheti. A metafizikus, azaz dialektikaellenes materialista megengedheti az anyagnak (bár időleges, az „első lökésig" stb. tartó) mozgás nélküli létezését. A dialektikus materialista nemcsak azt állítja, hogy a mozgás az anyag elválaszthatatlan tulajdonsága, de elveti a mozgás leegyszerűsített felfogását is stb.

„... A legfontosabbnak talán ez a meghatározás bizonyulna: ‚az anyag az, ami mozog', de ez éppoly tartalmatlan, mintha azt mondanók: az anyag alanya egy mondatnak, melynek állítmánya a ‚mozog' ige. A dolog nyitja azonban alkalmasint éppen az, hogy az emberek a sztatika korában megszokták, hogy az alany szerepében okvetlenül valami

szolídat, valami ‚tárgyat' lássanak, viszont a ‚mozgást', mint olyan dolgot, amely kényelmetlen a sztatikai gondolkodás számára, csak állítmányként, mint az ‚anyag' attributumát voltak hajlandók megtűrni."

Ez aztán már ahhoz az akimovi vádhoz hasonlít, hogy az Iszkra híveinek programjában a proletariátus szó nem fordul elő alanyesetben![11] Ha azt mondjuk, hogy: a világ mozgó anyag, vagy azt mondjuk, hogy: a világ anyagi mozgás, az mitsem változtat a dolgon.

„... ‚De hiszen az energiának kell hogy legyen hordozója' — mondják az anyag hívei. — Ugyan miért? — kérdi észszerűen Ostwald. — Vajjon a természetnek okvetlenül alanyból és állítmányból kell állnia?'" (39. old.)

Ostwald válasza, mely 1899-ben Bogdánovnak annyira megtetszett, merő szofizma. Vajjon a mi ítéletünknek — válaszolhatnók Ostwaldnak — okvetlenül elektronokból és éterből kell állniok? A valóságban az anyagnak, mint „alanynak" a „természetből" való gondolati kiküszöbölése annyit jelent, hogy a *gondolatot*, mint „alanyt" (azaz mint valami elsődlegest, kiindulást, az anyagtól függetlent) bevittük a *filozófiába*. Nem az alanyt küszöbölik ki, hanem az érzet objektív forrását s „alannyá" az *érzet* lesz, azaz a filozófia berkeleyista filozófiává válik, akárminő köntösbe öltöztetik is ezt a szót: érzet. Ostwald ezt az elkerülhetetlen filozófiai alternatívát (materializmus vagy idealizmus) az „energia" szó határozatlan alkalmazásával próbálta kikerülni, de éppen az ő kísérlete mutatja csak megint az ilyen fogások hiábavalóságát. Ha az energia mozgás, úgy csak áttolta a nehézséget az alanyról az állítmányra, csak átalakította ezt a kérdést: az anyag mozog-e? azzá a kérdéssé: anyagi-e az energia? Az energia átváltozása tudatomon kívül megy-e végbe, az embertől és az emberiségtől függetlenül-e, avagy csak eszmékkel, szimbolumokkal, konvencionális jelekkel stb. van-e dolgunk? Ezen a kérdésen törte ki a nyakát az „energetikai" filozófia, amely kísérletet tett arra, hogy a régi ismeretelméleti hibákat „új" terminológiával kenje el.

Példákkal fogjuk illusztrálni, hogy mennyire összezavarta

a dolgokat Ostwald, az energetikus. „Vorlesungen über Naturphilosophie"* c. munkájának előszavában kijelenti, hogy szerinte

> „ az anyag és a szellem fogalmának egyesítését akadályozó régi nehézségek egyszerű és természetes megszüntetése azáltal, hogy mindkettőt az energia fogalma alá rendeljük, nagy nyereség".

Ez nem nyereség, hanem veszteség, mert azt a kérdést, hogy materialista vagy idealista irányban kell-e folytatni az ismeretelméleti kutatást (Ostwald nincsen világosan tudatában annak, hogy éppen ismeretelméleti és nem kémiai kérdést vet fel!) az „energia" szó önkényes használata nem dönti el, hanem csak összezavarja. Persze, ha e fogalomnak „alárendelik" mind az anyagot, mind a szellemet, akkor az ellentét *szóbeli* megsemmisítése kétségtelen, de hiszen a koboldokról és hazajáró lelkekről szóló tanítás képtelensége sem fog eltünni azáltal, hogy ezt a tanítást „energetikainak" nevezzük el. Ostwald „Előadásai" 394. oldalán ezt olvassuk:

> „Hogy mármost minden külső történést mint energiák közt lefolyó folyamatokat lehet leírni, annak az a rendkívül egyszerű magyarázata, hogy tudatunk folyamatai maguk is energetikaiak s ezt a tulajdonságukat minden külső jelenségre rányomják (aufprägen)."

Ez merő idealizmus: nem gondolatunk tükrözi vissza az energiának a külső világban végbemenő átalakulását, hanem a külső világ tükrözi vissza tudatunk „tulajdonságát"! Hibben, amerikai filozófus, Ostwald előadásainak erre és más helyeire utalva, nagyon találóan mondja, hogy Ostwald „itt kantista álruhában... jelenik meg": a külső világ jelenségeinek megmagyarázhatóságát elménk tulajdonságaiból vezeti le!**

---

* *Wilhelm Ostwald:* Vorlesungen über Naturphilosophie. 2. kiadás, Leipzig 1902, VIII. oldal.

** *J. Gr. Hibben:* Theory of Energetics and its Philosophical Bearings. „The Monist", XIII. kötet, 3. szám, 1903 április, 329—330. oldal.

„Nyilvánvaló tehát — mondja Hibben —, hogy ha az energia eredeti fogalmát úgy határozzuk meg, hogy az magában foglalja a pszichikai jelenségeket is, úgy az energiának már nem avval az egyszerű fogalmával van dolgunk, amelyet tudományos körökben, sőt maguk az energetikusok közt is ismernek és elismernek . . .“

Az energia változását a természettudomány az ember tudatától és az emberiség tapasztalatától független, objektív folyamatnak tekinti, vagyis materialista módon vizsgálja. És magánál Ostwaldnál is nagyon sok esetben, sőt valószínűleg az esetek óriási többségében, energián *anyagi* mozgás értendő.

Ezért is történt az az eredeti eset, hogy Bogdánov, Ostwald tanítványa, miután Mach tanítványa lett, Ostwaldot nem amiatt kezdte vádolni, hogy az energiát nem fogja fel következetesen materialista módon, hanem amiatt, hogy megengedi (sőt olykor alapul veszi) a materialista energiaelméletet. A materialisták azért bírálják Ostwaldot, mert idealizmusba esik, azért, mert kísérletet tesz arra, hogy a materializmust és az idealizmust egymással kibékítse. Bogdánov Ostwaldot *idealista* szempontból bírálja:

„. . . Ostwaldnak az atomizmussal szemben ellenséges, de egyébként a régi materializmushoz igen közelálló ‚energetikája‘ — írja Bogdánov 1906-ban — a legmelegebb rokonszenvet váltotta ki bennem. De csakhamar észrevettem ‚természetfilozófiájának‘ fontos ellentmondását: bár gyakran hangsúlyozza az ‚energia‘-fogalomnak *tisztán módszertani* jelentőségét — ő maga azonban igen sok esetben nem tart ki mellette. Az ‚energia‘ a tapasztalati tények kölcsönviszonyának szimbólumából minduntalan a tapasztalat *szubsztanciájává*, ‚világanyaggá‘ alakul át“ („Empiriomonizmus“, III, könyv, XVI—XVII. old.).

Az energia — tiszta szimbolum! Ezután akármennyit vitatkozzék is Bogdánov az „empirioszimbolista“ Juskéviccsel, a „tiszta machistákkal“, az empiriokritikusokkal stb. — a materialisták szempontjából nézve, ez olyan két ember vitája lesz, akik közül az egyik a sárga ördögben, a másik pedig a zöld ördögben hisz. Mert nem az a fontos, hogy miben különbözik

Bogdánov a többi machistától, hanem az, ami közös náluk: a „tapasztalat" és az „energia" *idealista* értelmezése, az objektív valóság tagadása, azé az objektív valóságé, amelyhez való alkalmazásban áll az ember tapasztalata, amelynek lefényképezésében áll az egyedül tudományos „módszertan" és tudományos „energetika".

> „A világ anyaga az ő" (Ostwald energetikája) „számára közömbös, vele teljesen összefér a régi materializmus is, a panpszichizmus is" (XVII. old.) . . .

— azaz a filozófiai idealizmus? És Bogdánov a zavaros energetikától elindulva *nem* materialista, hanem *idealista* ösvényen haladt . . .

> „Mikor az ‚energiát' úgy fogják fel, mint szubsztanciát, úgy ez nem egyéb, mint a régi materializmus az abszolút atomok levonásával — a létező *folytonossága* értelmében helyesbített materializmus" (ugyanott).

Bizony, a „régi" materializmustól, vagyis a természettudósok metafizikus materializmusától Bogdánov nem a dialektikus materializmus felé ment, melyet 1906-ban éppúgy nem értett meg, mint 1899-ben, hanem az idealizmus és fideizmus felé, mert az energia „módszertani" fogalma ellen, az ellen, hogy az energiát, mint a „tapasztalati tények közti kölcsönviszony tiszta szimbolumát" értelmezzék, a jelenkori fideizmus egyetlen képzett képviselője, egyetlen immanens, egyetlen „neokritikus" stb. sem fog ellenvetést tenni. Vegyük P. Carust, akinek arculatával fentebb már elég jól megismerkedtünk — s látni fogjuk, hogy ez a machista Ostwaldot *teljesen Bogdánov módjára* bírálja:

> „. . . A materializmus és az energetika pontosan ugyanegy kategóriába tartozik" („The Monist", vol. XVII, 1907, No 4, p. 536). „Nem sok hasznunk van a materializmusból, amikor azt mondja nekünk, hogy minden anyag, hogy a testek — anyag és hogy a gondolatok csak az anyag funkciója és Ostwald professzor energetikája hajszálnyival sem jobb, amikor azt mondja nekünk, hogy az anyag energia s hogy a lélek szintén csak az energia tényezője" (533. old.).

Ostwald energetikája jó példa arra, hogy milv gvorsan

válik divatossá egy „új" terminológia s mily gyorsan derül ki, hogy egy névleg módosított kifejezésmód egyáltalán nem küszöböli ki a filozófia alapkérdéseit és a filozófiai alapirányokat. Az „energetika" terminusaival éppúgy ki lehet fejezni a materializmust és idealizmust (persze, többé vagy kevésbbé következetesen), mint a „tapasztalat" stb. terminusaival. Az energetikai fizika újabb idealista kísérletek forrása, amelyek arra irányulnak, hogy az anyag eddig szétbonthatatlannak tartott részecskéinek szétbontásával és az anyagi mozgás eddig nem ismert formáinak felfedezésével kapcsolatban — anyag nélkül gondolják el a mozgást.

4. A JELENKORI FIZIKA KÉT IRÁNYA ÉS AZ ANGOL SPIRITUALIZMUS

Hogy azt a filozófiai harcot, mely a jelenkori irodalomban az új fizikából levont különböző következtetések alkalmából lángra lobbant, konkréten megmutassuk, átadjuk a szót a „csata" közvetlen résztvevőinek és kezdjük az angolokkal. Arthur W. Rücker fizikus védelmezi az egyik irányt — a természetbúvár szempontjából; James Ward filozófus a másikat — az ismeretelmélet szempontjából.

Az angol természetbúvárok glasgowi kongresszusán 1901-ben a fizikai szakosztály elnöke, A. W. Rücker, beszédje tárgyául a fizikai elmélet értékének kérdését választotta, azoknak a kételyeknek kérdését, melyek az atomok és különösen az éter létezése tekintetében merültek fel. A szónok a kérdést felvető fizikusokra, Poincaréra és Poyntingra (a szimbolisták vagy machisták angol elvbarátjára), A. Ward filozófusra, E. Haeckel ismert könyvére hivatkozott és igyekezett saját nézeteit kifejteni.*

„A vitás kérdés — mondta Rücker — az, hogy vajjon azokat a hipotéziseket, amelyek a ma legáltalánosabban elfogadott tudományos elméletek alapjául szolgálnak, a bennünket körülvevő mindenség szerkezete pontos leírásának, avagy csak kényelmes

* The British Association at Glasgow, 1901. Presidential Address by Prof. Arthur W. Rücker. „The Scientific American. Supplement", 1901, 1345, 1346. szám.

fikcióknak tartsuk." (Bogdánovval, Juskéviccsel és társaikkal folytatott vitánk terminusaiban: az objektiv valóság, a mozgásban levő anyag másolatának-e, vagy csak „módszertannak", „merő szimbolumnak", a „tapasztalat *megszervezése formáinak?*). Rücker megengedi, hogy a két elmélet között gyakorlatilag alkalmasint nincs különbség: elvégre egy folyó irányát éppúgy meghatározhatja az is, aki csak a térképen vagy ábrán nézi a kék csíkot, mint az is, aki tudja, hogy ez a csík valóságos folyót ábrázol. A kényelmes fikció szempontjából az elmélet nem egyéb, mint az „emlékezés megkönnyítése", megfigyeléseinknek „rendezése", összeegyeztetése valamely mesterséges rendszerrel, „tudásunk szabályozása", egyenletekre való levezetése stb. Így például annak kijelentésére szorítkozhatunk, hogy a hő a mozgás vagy energia formája, ilymódon helyettesítve „a mozgásban levő atomok eleven képét egy színtelen (colourless) állítással a hőenergiáról, melynek valóságos természetét meghatározni meg sem kíséreljük". Rücker teljesen elismeri, hogy ezen az úton nagy tudományos sikereket lehet elérni, de ugyanakkor „meri állítani, hogy egy ilyen taktikai rendszer nem tekinthető a tudomány végső szavának az igazságért folyó harcban". Továbbra is választ követelnek ezek a kérdések: „Lehet-e az anyag megnyilvánulásaiból magának az anyagnak szerkezetére következtetni?" „Van-e okunk hinni, hogy az elméleti vázlat, melyet a tudomány már körvonalozott, bizonyos mértékben másolata és nemcsak pusztán ábrája az igazságnak?"

Az anyag szerkezetének kérdését fejtegetve Rücker példaképpen a levegőt veszi; arról beszél, hogy a levegő gázokból áll, s hogy a tudomány „minden elemi gázt atomok és éter vegyülékére" bont fel. És itt — folytatja Rücker — egyszerre „megállj"-t kiáltanak nekünk. A molekulák és atomok nem láthatók; ezek „merő fogalmak" (mere conceptions), melyek hasznosak lehetnek ugyan, „de valóságoknak nem tekinthetők". Rücker ezt az ellenvetést azzal hárítja el, hogy a természettudomány fejlődésében előforduló számtalan eset egyikére hivatkozik: a Saturnus gyűrűi a távcsőben tömör anyagnak látszanak. A matematikusok számítások segítségével bebizonyították, hogy ez lehetetlen, s a színképelemzés a matematikai számítások alapján levont következtetéseket megerősítette. Egy másik ellenvetés: az atomokat és az étert olyan tulajdonságokkal ruházzák fel, amilyeneket érzékeink

a közönséges anyagban nem fedeznek fel. Rücker ezzel szemben a gázok és a cseppfolyós testek diffuziójára s egyéb hasonló példákra hivatkozik. Sok tény, megfigyelés és kísérlet azt bizonyítja, hogy az anyag egyes részecskékből vagy magokból áll. Az a kérdés, vajjon különböznek-e ezek a részecskék, atomok az őket körülvevő „elsődleges környezettől", „alapkörnyezettől" (étertől), avagy ennek a különleges állapotú környezetnek a részei, egyelőre nyilt kérdés, amely az atomok létezésének elméletét nem érinti. Nincs okunk arra, hogy a kísérletek eredményeivel szemben a priori tagadjuk a közönséges anyagtól (atomoktól és étertől) különböző „quasi-anyagi szubsztanciák" létezését. Itt a részletekben elkerülhetetlenek a tévedések, de a tudományos adatok összessége nem tűr kétséget az atomok és molekulák létezését illetően.

Rücker ezután rámutat arra, hogy az újabb adatok szerint az atomok negatív elektromossággal töltött korpuszkulákból (testecskékből, elektronokból) állnak és kiemeli a molekulák nagyságára vonatkozó különböző kísérletek és számítások egyezését: „az első megközelítő eredmény" szerint a molekula átmérője körülbelül 100 millimikron (a milliméter milliomod része). Mellőzve Rückernek a részletekre vonatkozó megjegyzéseit s a neovitalizmuson gyakorolt bírálatát, idézzük végső következtetéseit:

„Akik lekicsinylik azokat az eszméket, amelyek eddig a tudományos elmélet haladását meghatározták, túlságosan gyakran azt tételezik fel, hogy csakis két egymásnak ellentmondó állítás között lehet választani: vagy hogy az atom és az éter a tudományos elképzelés puszta fikciói, vagy pedig hogy az atomok és az éter mechanikai elmélete, bár ma még elismerten befejezetlen, ha befejezhetnők, teljes és tökéletesen pontos képet adhatna nekünk a jelenségek alapját képező valóságokról. Én a magam részéről azt hiszem, hogy van középút.„ Egy sötét szobában az ember nagyon homályosan fogja megkülönböztetni a tárgyakat, de ha nem ütközik a bútorokba és nem megy neki a tükörnek, amikor az ajtón akar kimenni, úgy ez azt bizonyítja, hogy egyetmást helyesen lát. Ennélfogva arról a törekvésről sem kell lemondanunk, hogy a természet felszínénél mélyebbre hatoljunk és arra sem kell igényt tartanunk, hogy a bennünket környező világról már lerántottuk a titok minden leplét.

„Elismerhetjük, hogy még nem alkottuk meg sem az atomok,

sem az őket körülvevő éter természetének teljesen egységes képét, de igyekeztem kimutatni, hogy jóllehet egyes elméleteink megközelítő (tentative, szószerint: tapogatódzó) jellegűek, jóllehet sok megoldásra váró nehézség áll fenn, az atomelmélet ... alapjában helyes, hogy az atomok nemcsak puszta kisegítő fogalmak (helps) tanácstalan matematikusok (puzzled mathematicians) számára, hanem fizikai valóságok."

Így fejezte be beszédét Rücker. Az olvasó látja, hogy a szónok ismeretelmélettel nem foglalkozott, lényegileg azonban kétségtelen, hogy a természetbúvárok túlnyomó többsége nevében az ösztönös materialista álláspontot védelmezte. Álláspontjának lényege: a fizika elmélete az objektív valóságnak (mindegyre pontosabb) képmása. A világ mozgásban levő anyag, melyet egyre mélyebben ismerünk meg. Rücker filozófiájának pontatlanságai az éter „mechanikai" (miért nem elektro-magnetikai?) mozgáselméletének nem okvetlenül szükséges védelmezéséből és a viszonylagos és az abszolut igazság kölcsönviszonyának megnemértéséből erednek. Ennél a fizikusnál *csak a dialektikus* materializmus ismerete hiányzik (ha nem számítjuk, persze, azokat a nagyon fontos mindennapi meggondolásokat, melyek az angol professzorokat arra késztetik, hogy „agnosztikusoknak" nevezzék magukat).

Nézzük most meg, hogyan bírálta ezt a filozófiát a spiritualista James Ward.

„... A naturalizmus nem tudomány — írta Ward — s a természet mechanikai elmélete, mely a naturalizmus alapjául szolgál, szintén nem tudomány ... Noha azonban a naturalizmus és a természettudomány, a világegyetem mechanikai elmélete és a mechanika, mint tudomány logikailag különböző dolgok, de első pillantásra mégis nagyon hasonlítanak egymáshoz és történetileg szorosan összefüggnek. Tény, hogy a természettudomány és az idealista (vagy spiritualista) típusú filozófia összezavarásának veszélye nem forog fenn, mert az ilyen filozófiák szükségszerűen magukban foglalják azoknak az ismeretelméleti feltevéseknek bírálatát, melyeket a tudomány tudattalanul alkot ..."*

* *James Ward:* Naturalism and Agnosticism, I. kötet, 1906, 303. oldal.

Ez igaz! A természettudomány *tudattalanul* feltételezi, hogy tanítása az objektív valóságot tükrözi vissza, s csakis az ilyen filozófia egyeztethető össze a természettudománnyal!

„... Nem így áll a dolog a naturalizmussal, amely éppoly ártatlan az ismeretelmélet terén, mint maga a természettudomány. Valójában a naturalizmus éppúgy, mint a materializmus, nem egyéb, mint metafizika gyanánt kezelt fizika... A naturalizmus kétségtelenül kevésbbé dogmatikus, mint a materializmus, minthogy a végső valóság mibenlétét illetően agnosztikus fenntartással él; de nyomatékosan hangsúlyozza Megismerhetetlenje anyagi oldalának elsődlegességét..."

A materialista metafizika gyanánt kezeli a fizikát. Ismerős érv! Metafizikának nevezik az emberen kívül levő objektív valóság elismerését: ebben a materializmus elien emelt vádban a spiritualisták egyetértenek a kantistákkal és hume-istákkal. Ez érthető is: ha nem küszöbölik ki a mindenki előtt ismert dolgok, testek, tárgyak *objektív* valóságát, úgy nem lehet megtisztítani az utat a Rehmke szellemében értelmezett „valóságos fogalmak" számára!...

„... Amikor az a lényegében filozófiai kérdés merül fel, hogyan lehet legjobban rendszerezni a tapasztalatot a maga egészében" (Bogdánovot plagizálta, Ward úr!), „akkor a naturalista... azt állítja, hogy a fizikai oldallal kell kezdeni. Csak akkor lesznek a tények pontosak, határozottak és szigorúan összefüggők; minden gondolat, mely valaha is megdobogtatta az emberi szivet,... azt mondják, az anyag és mozgás egész pontosan meghatározott újraelosztására vezethető vissza... Alig akad olyan jelenkori fizikus, aki nyiltan merné állítani, hogy filozófiailag ily általános érvénnyel és jelentőséggel bíró tételek a fizikai tudományból (azaz a természettudományból) jogosan levont következtetések. De sokan közülük úgy vélik, hogy azok, akik igyekeznek felfedni a titkos metafizikát, leleplezni a fizikai realizmust, amelyen a mindenség mechanikai elmélete alapszik, magát a fizikai tudományt ássák alá..." Így fogta fel, úgymond, az én filozófiámat Rücker. „... Valójában az én bírálatom" (az összes machisták által is gyűlölt „metafizika" bírálata) „teljesen annak a számban és befolyásban egyre növekvő fizikai isko-

lának — ha szabad ezt a kifejezést használni — következtetésein alapszik, amely teljesen elveti ezt a csaknem középkori realizmust... Ez a realizmus olyan sokáig nem talált ellenvetésre, hogy szembeszállni vele sokak szemében most annyit jelent, mint anarchiát teremteni a tudományban. Holott kétségtelenül különcködéssel volna határos feltételezni, hogy olyan férfiak, mint Kirchhoff vagy Poincaré — hogy a sok kiváló név közül csak kettőt említsek —, akik igenis szembeszállnak vele, ‚a tudományos módszerek megbénítására' törekszenek... Megkülönböztetésül a régi iskola híveitől, akiket joggal fizikai realistáknak nevezhetünk, az új iskola híveit fizikai szimbolistáknak nevezhetjük. Ez az elnevezés nem nagyon szerencsés, de legalább hangsúlyozza azt a különbséget a két iskola közt, amely jelenleg bennünket különösen érdekel. A vitás kérdés igen egyszerű. Mindkét iskola, magától értetődőn, az észleleti (perceptual) tapasztalatból indul ki; mindkettő a részletekben eltérő, de lényegben azonos absztrakt fogalmi rendszert alkalmaz; az elméletek helyességét mindkettő azonos módszerekkel vizsgálja felül. De az egyik úgy véli, hogy egyre jobban közeledik a végső valósághoz és egyre több látszatot hagy maga mögött; a másik úgy véli, hogy nem tesz egyebet, mint hogy értelmi műveletekre alkalmas általánosított leíró sémával helyettesíti (is substituting) a konkrét tények bonyolultságát... A fizika, mint a dolgok*ról* (Ward kiemelése) szerzett rendszeres ismeret értékét egyik iskola sem vonja kétségbe; a fizika további fejlődésének és gyakorlati alkalmazásának lehetőségei mindkét esetben azonosak. De a két iskola közti filozófiai (speculative) különbség óriási, s e tekintetben fontos az a kérdés, hogy melyiknek van igaza."

Ez a nyílt és következetes spiritualista rendkívül helyesen és világosan állította be a kérdést. Csakugyan, a jelenkori fizika két iskolája között *csak* filozófiai, csak ismeretelméleti különbség van. Csakugyan, az alapvető különbség *csakis* abban van, hogy az egyik elismeri a „végső" (helyesen: objektív) valóságot, melyet elméletünk visszatükröz, a másik pedig tagadja ezt, s az elméletet csak a tapasztalat rendszerezésének, tapasztalati szimbólumok rendszerének stb., stb. tekinti. Az új fizika, mely az anyag új fajait s mozgásának új formáit fedezte fel, a régi

fizikai fogalmak összeomlásával kapcsolatban felvetette a régi filozófiai kérdéseket. S ha a filozófiai „közép"-irányok képviselői (a „pozitivisták", hume-isták, machisták) nem képesek élesen beállítani a vitás kérdést, úgy Ward, a nyílt idealista, levetett minden leplet.

„... Rücker... elnöki beszédét annak szentelte, hogy megvédelmezze a fizikai realizmust ama szimbólikus felfogással szemben, amely mellett újabban Poincaré és Poynting professzor és én szálltunk síkra" (305—306. old.; könyvének más helyein ezt megtoldja Duhem, Pearson és Mach nevével; lásd II. köt., 161, 63, 57, 75, 83 stb. old.).

„Rücker folytonosan ‚gondolati képekről' beszél, de egyúttal folytonosan azt állítja, hogy az atomoknak és az éternek többnek kell lenniök, mint ‚gondolati képeknek'. Az ilyen eljárás gyakorlatilag annyi, mintha azt mondanók: Ebben az esetben nem tudok egyéb képet alkotni s ennélfogva a valóságnak ehhez hasonlónak kell lennie... Rücker elég tárgyilagos, hogy elismerje egy más gondolati kép absztrakt lehetőségét... Sőt elismeri egyes elméleteink ‚megközelítő' (tentative, tapogatódzó) jellegét; elismer ‚számos megoldásra váró nehézséget'. Így végül is csak egy munkahipotézist (a working hypothesis) védelmez, s méghozzá olyat, melynek tekintélyét az utolsó félszázad alaposan megtépázta. De ha az anyag szerkezetének atomista és egyéb elméletei csak munkahipotézisek, éspedig szigorúan a fizikai jelenségekre szorítkozó hipotézisek, úgy semmi sem igazolja az olyan elméletet, amely azt állítja, hogy mindennek a mechanizmus az alapja és amely az élet és a szellem tényeit epifenomenákra vezeti vissza, úgyszólván egy fokkal jelenségszerűbbé, egy fokkal kevésbbé valóságossá teszi őket, mint aminők az anyag és a mozgás. Ez a világegyetem mechanikai elmélete. Ha Sir Arthur Rücker nem kívánja ezt tudatosan támogatni, úgy felesleges köztünk minden vita" (314—315. old.).

Persze, badarság azt állítani, hogy a materializmus a tudatnak „kevesebb" valóságot tulajdonított, vagy hogy okvetlenül „mechanikai" világképhez ragaszkodott, s nem volt hajlandó elismerni a világnak mint *mozgó anyagnak* elektromagnetikai, vagy valamilyen más, még összehasonlíthatatlanul bonyolultabb

képét. De meg kell adni, hogy Ward, a nyílt és nem kertelő idealista igazán szemkápráztató ügyességgel, a mi machistáinknál (azaz zavaros idealistáinknál) sokkal jobban *halássza* ki az „ösztönös" természettudományi materializmus gyenge pontjait, például azt, hogy nem tudja megmagyarázni a viszonylagos és az abszolút igazság kölcsönös viszonyát. Ward cigánykerekeket hány és kijelenti, hogy ha az igazság viszonylagos, megközelítő, ha csak a dolog lényege körül „tapogatódzik", úgy ez azt jelenti, hogy nem tükrözheti vissza a valóságot! Viszont rendkívül helyesen állítja be ez a spiritualista az atomoknak stb., mint „munkahipotézisnek" kérdését. A jelenkori kulturált fideizmus (melyet Ward közvetlenül spiritualizmusából vezet le) *még gondolatban sem kíván* többet, mint azt, hogy a természettudomány fogalmait „munkahipotéziseknek" nyilvánítsák. Mi átengedjük önöknek, természetbúvár uraim, a tudományt, önök pedig engedjék át nekünk az ismeretelméletet, a filozófiát — ez a teológusok és professzorok közös háztartásának feltétele az „élenjáró" kapitalista országokban.

Ami Ward ismeretelméletének többi, általa az új fizikával összekapcsolt pontját illeti, ide kell még számítani az anyag ellen erélyesen folytatott harcát. Mi az anyag? Mi az energia? — kérdezi Ward, csúfot űzve a sok és egymásnak ellentmondó hipotézisből. Éter vagy éterek? valami új „tökéletes folyadék", melyet önkényesen ruháznak fel új és valószerűtlen tulajdonságokkal! Ward erre a következtetésre jut:

> „... a mozgáson kívül nem találunk semmi véglegeset. A hő a mozgás egy faja, a rugalmasság a mozgás egy faja, a fény és a magnetizmus a mozgás fajai. Sőt feltételezik, hogy végeredményben a tömeg sem egyéb, mint a mozgás egy faja — olyasvalami mozgásának egy faja, ami se nem szilárd test, se nem folyadék, se nem gáz, ami maga se nem test, se nem testek halmaza, nem fenomenális és nem lehet noumenális sem, valóságos ‚apeiron' (a görög filozófia műszava = végtelen, határtalan), amelyet úgy jellemezhetünk, ahogy akarjuk" 1. köt., 104. old.).

A spiritualista hű marad önmagához, amikor a mozgást elszakítja az anyagtól. A testek mozgása a természetben átváltozik annak mozgásává, ami nem állandó tömeggel bíró test, annak mozgásává, ami felderítetlen elektromosság felderítetlen töl-

tése felderítetlen éterben — a laboratóriumban és a gyárban létrehozott *anyagi* átváltozásoknak ez a dialektikája az idealista szemében (mint a nagyközönség szemében is, a machisták szemében is) nem a materialista dialektika igazolásául, hanem a materializmus elleni érvül szolgál:

„... A mechanikai elméletre, mint a világ elismert (professed) magyarázatára maga a mechanikai fizika haladása méri a halálos csapást" (143. old.) ...

A világ, feleljük mi, mozgó anyag, s ennek az anyagnak mozgási törvényeit a lassú mozgásokat illetően a mechanika, a gyors mozgásokat illetően az elektrodinamika tükrözi vissza ...

„A kiterjedéssel bíró, szilárd, szét nem rombolható atom volt mindig a materialista világszemlélet pillére. Ámde e felfogás szerencsétlenségére, a szilárd, kiterjedéssel bíró atom nem volt képes megfelelni (was not equal to the demands), az egyre növekvő tudás követelményeinek" (144. old.).

Az atom szétrombolhatósága, kimeríthetetlensége, az anyag minden formájának és mozgásának változékonysága mindenkor a dialektikus materializmus pillére volt. A természetben minden határvonal feltételes, viszonylagos, mozgékony, elménknek az anyag megismeréséhez való közeledését fejezi ki, — de ez egyáltalában nem bizonyítja, hogy maga a természet, az anyag szimbólum, konvencionális jel, vagyis elménk terméke. Az elektron úgy viszonylik az atomhoz, mint e könyv egy pontja egy 30 öl hosszú, 15 öl széles és $7^1/_2$ öl magas ház térfogatához (Lodge), másodpercenként mintegy 270.000 kilométernyi sebességgel mozog, tömege sebességével együtt változik, másodpercenként 500 trillió fordulatot tesz, — mindez sokkal bonyolultabb, mint a régi mechanika, de mindez az anyag térben és időben végbemenő mozgása. Az emberi elme sok csodálatos dolgot fedezett fel a természetben és még többet fog felfedezni és ezzel növelni fogja a természet feletti hatalmát, de ez nem jelenti azt, hogy a természet elménknek, vagy egy absztrakt elménk, azaz a Ward-féle istennek, a Bogdánov-féle „behelyettesítésnek" stb. a teremtménye.

„Ez az ideál (a mechanizmus ideálja), ha szigorúan (rigorously) visszük keresztül mint a valóságos világ elméle-

tét, nihilizmusba visz bennünket: az összes változások — mozgások, mert a mozgások az egyedüli változások, melyeket megismerhetünk és így annak, ami mozog, hogy megismerhessük, magának is mozgásnak kell lennie" (166. old.). „... Amint igyekeztem kimutatni s amint hiszem is, a fizika haladása a leghatásosabb harci eszköz az anyagban és mozgásban való tudatlan hit ellen, annak elismerése ellen, hogy az anyag és a mozgás végső (inmost) szubsztancia, nem pedig a létezés összességének legelvontabb szimbóluma... Merő mechanizmus révén sohasem juthatunk el istenhez" (180. old.).

Nos, ez aztán már egészen úgy fest, mint a „Vázlatok a marxizmus filozófiája ‚köréből'"! Megpróbálhatná Ward úr, forduljon Lunacsarszkijhoz, Juskévicshoz, Bazárovhoz és Bogdánovhoz: ők, habár „szégyenlősebbek" önnél, de tökéletesen ugyanazt prédikálják, mint ön.

5. A JELENKORI FIZIKA KÉT IRÁNYA ÉS A NÉMET IDEALIZMUS

1896-ban szokatlanul ünnepélyes ujjongással lépett fel Hermann Cohen, az ismert kantista-idealista egy előszóban melyet a materializmus Fr. Albert Lange által meghamisított „Története" 5. kiadásához írt.

„Az elméleti idealizmus — kiáltott fel Cohen — már széles körökben kezdte megrendíteni a természetbúvárok elméleti materializmusát, s csak rövid időre van szükség, hogy ezeket az alapkérdéseket illetően általánosan elismert igazsággá váljék az a titok, hogy: minden igazi tudomány ősidők óta és mindenkoron nem egyéb, mint idealizmus". „... Az újabb fizikát az idealizmus hatja át (Durchwirkung) ..." (XXVI. old.). „... Az atomizmus kénytelen volt a dinamizmus előtt meghátrálni" (XXVIII. old.) „Csodálatraméltó fordulat, hogy éppen az anyag vegyi problémáiba való elmélyedés vezetett az anyag materialista felfogásának elvi leküzdésére. Miként Thales volt az, aki először alkotta meg az anyag absztrakcióját, ezt azonban... az elektronra vonatkozó spekulatív

elmélkedésekkel kapcsolta össze, úgy most az elektromosság tanának jutott osztályrészül, hogy az anyag felfogásában a legnagyobb fordulatot idézze elő, s az anyagnak erővé való átváltoztatásával az idealizmus győzelmét biztosítsa" (XXIX. old.).

H. Cohen éppoly határozottan és világosan jelöli meg az *alapvető* filozófiai irányokat, mint James Ward, anélkül, hogy (mint a mi machistáink) eltévedne valamilyen energetikai, szimbolista, empiriokritikai, empiriomonista stb. idealizmus aprólékos különbségeinek útvesztőjében. Cohen kiragadja a Mach, Poincaré stb. nevéhez fűződő fizikai iskolának *alapvető* filozófiai tendenciáját és helyesen, mint idealista tendenciát jellemzi. „Az anyagnak erővé való átváltoztatása" — Cohen szerint ez az idealizmus legfőbb vívmánya, éppúgy mint a „szellemidéző" természetbúvárok szerint is, akiket 1869-ben J. Dietzgen leplezett le. Az elektromosságot az idealizmus munkatársának nyilvánítja, mert lerombolta az anyag szerkezetére vonatkozó régi elméletet, felbontotta az atomot, az anyag mozgásának új formáit fedezte fel, amelyek oly kevéssé hasonlítanak a régiekhez, oly kevéssé vannak még felderítve, kitanulmányozva, olyan rendkívüliek, „csodásak", hogy lehetővé válik egy olyan természetmagyarázat, amely szerint a természet *nem-anyagi* (szellemi, gondolati, pszichikai) mozgás. Eltűnt az anyag végtelenül kicsiny részecskéire vonatkozó tudásunk tegnapi határa, következésképpen — így okoskodik az idealista filozófus — eltűnt az anyag (ellenben a gondolat megmaradt). Minden fizikus és minden mérnök tudja, hogy az elektromosság (anyagi) mozgás, de senki sem tudja igazában, hogy *mi* mozog itt, következésképpen — így okoskodik az idealista filozófus — be lehet ugratni a filozófiában járatlan embereket ezzel a csábítóan „gazdaságos" ajánlattal: nosza, *gondoljuk el* a mozgást anyag nélkül . . .

H. Cohen meg akarja nyerni szövetségesül Heinrich Hertzet, a híres fizikust. Hertz a miénk, kantista, helyenként elismeri az a priorit! Hertz a miénk, machista — vitatja a machista Kleinpeter —, mert Hertz „ugyanazt a szubjektivista nézetet vallja fogalmaink lényegéről, mint Mach".* Ez a furcsa vita

* „Archiv für systematische Philosophie", V. kötet. 1898—1899. 169—170. old.

arról, hogy Hertz *kié*, jó példája annak, hogyan kapnak az idealista filozófusok a híres természetbúvárok legkisebb hibáján, a kifejezés legcsekélyebb homályosságán, hogy ezzel igazolják a fideizmus felfrissített védelmét. Valójában H. Hertznek „Mechanikájához"* írt filozófiai bevezetése olyan természetbúvár szokásos álláspontját juttatja kifejezésre, akit a materializmus „metafizikája" elleni professzori üvöltözés megijesztett, de aki sehogyse tudja leküzdeni azt az ösztönös meggyőződését, hogy a külső világ valóság. Ezt maga Kleinpeter is elismeri, aki egyfelől az olvasótömegeket a *természettudomány* ismeretelméletéről írt, minden ízükben hazug, népszerű füzetecskékkel traktálja, amelyekben Mach egy sorban szerepel Hertz-cel, — másfelől speciális filozófiai cikkekben elismeri, hogy „Hertz (Machhal, Pearsonnal és Stallovval ellentétben) még ragaszkodik ahhoz az előítélethez, mely szerint az egész fizika mechanikailag megmagyarázható,** hogy fenntartja a magábanvaló dolog fogalmát s a „fizikusok szokásos álláspontját", hogy Hertz „még mindig ragaszkodik a magábanvaló világ létezéséhez" stb.***

Érdekes megemlíteni, hogyan fogja fel Hertz az energetikát:

> „Ha azt kérdezzük — írta Hertz —, mi a tulajdonképpeni oka annak, hogy a fizika manapság vizsgálódásaiban szívesen alkalmazza az energiatan kifejezésmódját, ezt felelhetjük: mert ilymódon kerüli el legjobban, hogy olyan dolgokról beszéljen, amelyekről igen keveset tud ... Mármost persze jelenleg meg vagyunk győződve arról, hogy a súllyal bíró anyag atomokból áll; bizonyos esetekben többé-kevésbbé határozott képzeteink is vannak ezeknek az atomoknak nagyságáról és mozgásairól. De az atomok alakja, összefüggésük, a legtöbb esetben mozgásaik, mindez teljesen rejtve marad előttünk ... Az atomokról való elgondolásunk tehát maga is fontos és érdekes célja a további kutatásnak, de semmi esetre se különösen alkalmas arra, hogy matematikai elméletek ismert és maradandó alapjául szolgáljon" (id. mű,

---

* *Heinrich Hertz:* Gesammelte Werke. 3. kötet, Leipzig 1894, különösen 1., 2., 49. oldal.

** „Kantstudien", VIII. kötet, 1903, 309. oldal.

*** „The Monist", XVI. kötet, 1906, 2. szám, 164. oldal; Mach „monizmusáról" szóló cikk.

III. köt., 21. old.). Hertz az éter további vizsgálatától várta „a régi anyag lényegének, legbensőbb tulajdonságainak, a nehézkedési erőnek és a tehetetlenségnek" tisztázását (I. köt., 354. old.)

Ebből látható, hogy Hertz még csak nem is gondol arra, hogy az energiát nem-materialista módon is lehet felfogni. A filozófusok számára az energetika alkalmul szolgált arra, hogy a materializmustól az idealizmushoz szökjenek át. A természetbúvár az energetikát alkalmas eszköznek tekinti arra, hogy az anyag mozgási törvényeit kifejtse olyan időben, amikor a fizikusok, ha szabad magunkat így kifejeznünk, az atomtól eltávolódtak, de az elektronig még nem jutottak el. Ez az idő — jelentékeny mértékben — még ma is tart: egymást váltják a hipotézisek: a pozitív elektronról egyáltalában semmit sem tudnak; mindössze három hónapja, hogy (1908 június 22-én) Jean Becquerel bejelentette a francia tudományos akadémiában, hogy sikerült „az anyagnak ezt az új alkatrészét" felfedeznie („Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences", p. 1311). Már hogyisne fordítaná az idealista filozófia a maga javára azt a kedvező körülményt, hogy az „anyagot" az emberi elme még csak „keresi" — tehát az nem egyéb, mint „szimbólum" stb.

Egy másik, Cohennél sokkal reakciósabb árnyalatú német idealista, Eduard von Hartmann, egész könyvet szentelt „A modern fizika világnézetének" („Die Weltanschauung der modernen Physik." Leipzig, 1902). Minket persze nem érdekelnek a szerző speciális elmélkedései az idealizmus ama válfajáról, amely mellett ő kardoskodik. Nekünk csak arra kell rámutatnunk, hogy ez az idealista is ugyanazokat a jelenségeket állapítja meg, amelyeket Rey és Ward és Cohen szintén megállapítottak." A modern fizika — mondja E. v. Hartmann — realista talajon nőtt fel, s csak korunk újkantista és agnosztikus áramlatai késztették arra, hogy eredményeit idealista szellemben átértelmezze" (218. old.). E. v. Hartmann véleménye szerint három ismeretelméleti rendszer szolgál a modern fizika alapjául: a hylokinetika (görögül „hylé" = anyag, „kinesis" = mozgás, vagyis: annak elismerése, hogy a fizikai jelenségek — az anyag mozgása), az energetika és a dinamizmus (vagyis egy anyagnélküli erő elismerése). Érthető, hogy Hartmann, az idealista, a „dinamizmus" mellett száll síkra, s arra a következtetésre jut, hogy a természet

törvényei — világgondolat, szóval, a pszichikait „behelyettesíti" a fizikai természet helyébe. De kénytelen elismerni, hogy a legtöbb fizikus a hylokinetika pártján van, hogy ezt a rendszert a „leggyakrabban alkalmazzák" (190. old.), hogy ennek a rendszernek az a komoly hibája, hogy „a tiszta hylokinetika felől materializmus és ateizmus veszélye fenyeget" (189. old.). Az energetikát a szerző teljesen jogosan közbülső rendszernek tekinti és agnoszticizmusnak nevezi (136. old.). Persze, az energetika „a tiszta dinamizmus szövetségese, mert az anyagot ledönti trónjáról" (VI. és 92. old.), de agnoszticizmusa nem tetszik Hartmannak, mert ebben némi „anglománia" van, ami ellentmond egy igazi német feketeszázas hamisítatlan idealizmusának.

Rendkívül tanulságos látni azt, hogyan magyarázza ez a pártszerűen-engesztelhetetlen idealista (a pártonkívüli emberek a filozófia területén époly menthetetlenül tompaelméjűek mint a politikában) a fizikusoknak, mit jelent voltaképpen, ha az ember az egyik vagy a másik ismeretelméleti vonalon halad.

„Azok közül a fizikusok közül, akik ennek a divatnak hódoltak — írja Hartmann a fizika legújabb eredményeinek idealista értelmezéséről —, alighanem csak igen kevesen voltak teljesen tudatában egy ilyen átértelmezés jelentőségének és következményeinek. Azt sem vették észre, hogy a fizikának, törvényeivel egyetemben, csak annyiban maradt még értelme, amennyiben a fizikusok idealizmusuk ellenére megtartották a *realista* alapgondolatokat, vagyis elismerték a magukban való dolgok létezését, azoknak valóságos, időbeli változásait, a valóságos okozatiságot ... Csakis a realista feltételek mellett (az okozatiság, az időbeliség és a háromdimenziós, a térnek megfelelő viszonylatrendszer vagy az intelligibilis térbeliség transzcendens érvényességének feltételezése mellett), vagyis ha a ‚természetet', melynek törvényeiről a fizika beszél, egyenlőnek vesszük ... a magukbanvaló dolgok birodalmával, csak akkor lehet szó a pszichológiai törvényektől *megkülönböztetett* természettörvényekről. Csak ha a természettörvények gondolkodásunktól független területen hatnak, csak akkor szolgálhatnak annak magyarázatául, hogy a képeinkből logikai szükségszerűséggel folyó következmények mindig egyben az ismeretlenből természeti szükségszerűséggel folyó következmények képei, amelyek

ezt az ismeretlent tudatunkban lemásolják vagy szimbolizálják" (218. és 219. old.).

Hartmann helyesen érzi, hogy az új fizika idealizmusa éppen csak *divat,* nem pedig komoly filozófiai elfordulás a természettudományi materializmustól, s ennélfogva helyesen magyarázza a fizikusoknak, hogy ha a „divatot" következetes, egyöntetű filozófiai idealizmussá akarják átalakítani, akkor gyökeresen át kell dolgozniok az idő, a tér, az okozatiság és a természettörvények objektív valóságáról szóló tant. Nem lehet arra szorítkozni, hogy az atomokat, elektronokat, az étert tekintsük egyszerű szimbólumnak, egyszerű „munkahipotézisnek", — „munkahipotézisnek" kell nyilvánítani az időt, a teret, a természeti törvényeket és az egész külső világot is. Vagy materializmus, vagy a pszichikainak egyetemes behelyettesítése az egész fizikai természet helyébe; se szeri se száma azoknak, akik ezt a két dolgot szívesen összekeverik, de én, Bogdánovval együtt, nem ezek közé tartozom.

A német fizikusok közül az 1906-ban elhúnyt Ludwig Boltzmann folytatott rendszeres harcot a machista áramlat ellen. Már rámutattunk arra, hogy Boltzmann azokkal szemben, „akiket az új ismeretelméleti dogmák teljesen rabul ejtettek", egyszerűen és világosan kimutatta, hogy a machizmus szolipszizmushoz vezet (lásd fentebb, I. fej., 6. §). Boltzmann természetesen nem meri magát materialistának nevezni, sőt külön kijelenti, hogy ő nincs ellene isten létezésének.* De az ő ismeretelmélete lényegében materialista és — miként azt a XIX. századbeli természettudományok történetírója, S. Günther elismeri** — a természetbúvárok többségének véleményét fejezi ki. „Minden dolog létezését — mondja L. Boltzmann — csak azokból a benyomásokból tudjuk meg, melyeket a dolgok érzékeinkre gyakorolnak" (id. mű, 29. old.). Az elmélet a természet, a külső világ „képmása" (vagy másolata) (77. old.). Azokkal szemben, akik azt mondják, hogy az anyag csak érzéki érzetek komplexuma, Boltzmann rámutat arra, hogy akkor minden más ember is csak a beszélő érzete (168. old.). Ezek az „ideológusok — Boltzmann olykor így ne-

* *Ludwig Boltzmann:* Populäre Schriften. Leipzig 1905, 187. oldal.

** *Siegmund Günther:* Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im XIX. Jahrhuncert. Berlin 1901, 941—942. oldal.

vezi a filozófiai idealistákat — „szubjektív világképet" rajzolnak (176. old.), de a szerző többrebecsül egy „egyszerűbb objektív világképet".

> „Az idealista azt az állítást, hogy az anyag éppúgy létezik, mint érzeteink, a gyermek véleményével hasonlítja össze, aki azt hiszi, hogy a megütött kő fajdalmat érez, a realista viszont azt a véleményt, mely szerint lehetetlen elgondolni, miképp eredhet a pszichikai az anyagiból, sőt az atomok játékából, az olyan műveletlen ember véleményével hasonlítja össze, aki azt állítja, hogy a Nap nem lehet 20 millió mérföldnyire a Földtől, mert ezt ő nem tudja elképzelni" (186. old.).

Boltzmann nem mond le arról a tudományos eszményről, hogy a szellemet és az akaratot „az anyag részei bonyolult hatásainak" lehet majd kimutatni (396. old.).

L. Boltzmann a fizikus szempontjából gyakran polemizált az ostwaldi energetikával, azt bizonyítva, hogy a kinetikai energia képletét (a tömeg felének és a sebesség négyzetének szorzata) Ostwald se meg nem döntheti, se ki nem küszöbölheti, s hogy Ostwald circulus vitiosusban forog, amikor először a tömegből vezeti le az energiát (vagyis elfogadja a kinetikai energia képletét), azután pedig a tömeget úgy határozza meg, mint energiát (112., 139. old.). Ezzel kapcsolatban eszembe jut, hogyan ismerteti Bogdánov Machot az „Empiriomonizmus" harmadik könyvében.

> „A tudományban — írja Bogdánov, Mach „Mechanik" c. munkájára hivatkozva — az anyag fogalmát a tömegnek a mechanikai egyenletekben mutatkozó koefficiensére redukálják, de pontos elemzés után kiderül, hogy ez utóbbi (a tömeg) két fizikai komplexum — test — egymásra hatásánál a gyorsulás fordított nagysága" (146. old.).

Érthető, hogy ha valamely *testet* egységnek veszünk, akkor valamennyi többi test (mechanikai) mozgását a gyorsulás egyszerű viszonyával lehet kifejezni. No de a „testek" (azaz az anyagi ezáltal egyáltalában nem tűnnek el, nem szűnnek meg tudatunktól függetlenül létezni. Ha majd az egész világot elektronok mozgásra vezetik vissza, akkor az elektront az összes egyenletek-

ből ki lehet majd küszöbölni, éppen azért, mert mindenütt odagondoljuk s az elektroncsoportok vagy elektronaggregátumok egymáshoz való viszonya kölcsönös gyorsulásukra vezetődik majd vissza — ha a mozgás formái époly egyszerűek lennének, mint a mechanikában.

Mach és társai „fenomenológiai" fizikája ellen harcolva, Boltzmann azt állította, hogy

„aki azt hiszi, hogy az atomelmélettől differenciális egyenletek segítségével megszabadult, az nem látja a fáktól az erdőt" (144. old.). „Ha nem akarunk illúziókat táplálni egy differenciális egyenlet ... jelentősége felől, akkor nem lehet kételkedni abban, hogy ennek a (differenciális egyenletek útján alkotott) világképnek lényegében megint csak atomnak kell lennie, vagyis utasításnak arra nézve, miként kell rendkívül nagyszámú, három dimenzió változatosságában elrendezett dolog időbeli változásait bizonyos szabályok szerint elgondolni. Ezek a dolgok természetesen lehetnek egyneműek vagy különbözők, változhatatlanok vagy változók ..." (156. old.). „Ha majd teljesen felismerik — mondja Boltzmann 1899-ben a természetbúvárok müncheni kongresszusán tartott beszédében —, hogy a fenomenológusok a differenciális egyenletek köntösében szintén egyes atomszerű lényekből (Einzelwesen) indultak ki, amelyeket persze minden egyes jelenségcsoportra nézve másként, hol ilyen, hol másmilyen tulajdonságokkal — a legbonyolultabb módon — felruházva kell elgondolniok —, akkor csakhamar újból jelentkezik majd egy egyszerűsített, egységes atomelmélet iránti szükséglet" (223. old.) ... „(Az elektronelmélet) az elektromosság egész tanának atomista elméletévé fejlődött" (357. old.). A természet egysége a jelenségek különböző területeire vonatkozó differenciális egyenletek „meglepő analógiájában" nyilvánul meg. „Egyazon egyenletekkel egyaránt megoldható úgy a hydrodinamika, mint a potenciális elmélet valamely kérdése. A folyadékok örvénylésének, valamint a gázok súrlódásának (Gasreibung) elmélete meglepően hasonlít az elektromagnetizmus elméletéhez stb." (17. old.).

Akik elismerik az „egyetemes behelyettesítés elméletét", azok sehogy sem térhetnek ki az elől a kérdés elől: voltakép „kinek a fejében született meg az a gondolat, hogy olyan egyformán „helyettesítse be" a fizikai természetet.

Mintegy válaszul azoknak, akik „a régi iskola fizikusának" hátat fordítanak, Boltzmann részletesen elbeszéli, hogyan helyezkednek a „fizikai vegytan" egyes specialistái a machizmussal ellentétes ismeretelméleti álláspontra. Vaubel, Boltzmann szerint az 1903-ban megjelent „egyik legjobb" összefoglaló könyv szerzője, „a legélesebben szembehelyezkedik a manapság sokat ajánlott úgynevezett fenomenológiával" (381. old.).

„Vaubel, ellenkezőleg, az atomok és molekulák, a köztük ható erők és agenciák természetéről a lehetőséghez képest konkrét, szemléletes képet alkot magának, melyet iparkodik az e téren szerzett legújabb tapasztalatokkal ... összeegyeztetni" (ionok, elektronok, rádium, Zeeman-hatás stb.). „A szerző ... szorosan ragaszkodik az anyag és az energia dualizmusához,* és külön tárgyalja az energia megmaradásának törvényét és az anyag megmaradásának törvényét. A anyagot illetően a szerző ismét a súllyal bíró anyag és az éter dualizmusához ragaszkodik, de az étert szintén a legszorosabb értelemben anyaginak tekinti" (381. old). Munkájának második kötetében (az elektromosság elmélete) a szerző „eleve azt az álláspontot foglalta el, hogy az elektromos jelenségeket atomhoz hasonló egyedeknek, az elektronoknak kölcsönhatása és mozgása idézi elő" (383. old.).

Így hát Németországra vonatkozólag is beigazolódott ugyanaz, amit Angliára vonatkozólag elismert a spiritualista James Ward, tudniillik, hogy a realista iskolához tartozó fizikusok nem kevesebb sikerrel foglalják rendszerbe az utosó években megállapított tényeket és tett felfedezéseket, mint a szimbolista

---

* Boltzmann azt akarja mondani, hogy a szerző nem tesz kísérletet arra, hogy a mozgást anyag nélkül gondolja el. Ill. „dualizmusról" beszélni nevetséges. A filozófiai monizmus és dualizmus a materializmusnak vagy az idealizmusnak következetes vagy következetlen keresztülvitelében áll

iskola fizikusai s *csak* ismeretelméleti szempontból van köztük lényeges különbség.*

6. A JELENKORI FIZIKA KÉT IRÁNYA ÉS A FRANCIA FIDEIZMUS

Franciaországban az idealista filozófia nem kevésbbé mohón kapott a machista fizika ingadozásain. Már láttuk, hogyan fogadták a neokriticisták Mach „Mechanik"-ját, minthogy rögtön észrevették Mach filozófiájának idealista jellegű alapját.

* Erich Becher munkája: „Az exakt természettudományok filozófiai kiinduló tételeiről" *(Erich Becher:* Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. Leipzig 1907), mellyel e könyv befejezése után ismerkedtem meg, megerősíti az e paragrafusban mondottakat. A szerző, aki Helmholtz és Boltzmann ismeretelméleti álláspontjához, vagyis a „szégyenlős", végig nem gondolt materializmushoz áll a legközelebb, munkáját a fizika és vegytan alapvető kiinduló tételei védelmének és értelmezésének szenteli. Ez a védelem természetesen harcba megy át a fizikának divatos, de egyre erősebb ellenállást kiváltó machista iránya ellen. E. Becher ezt az irányt helyesen *„szubjektivista pozitivizmusnak"* jellemzi (III. oldal) és a vele való harc súlypontját arra helyezi, hogy bebizonyítsa a külső világ „hipotézisét" (II—VII. fejezet), a külső világnak „az emberi észlelettől független létezését" (vom Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz). E hipothézis" tagadása a machistákat gyakran a *szolipszizmushoz* vezeti (72—82. oldal és másutt). Machnak azt a nézetét, hogy a természettudomány egyetlen tárgya „az érzetek és érzetkomplexumok, nem pedig a külső világ" (138. oldal), Becher „érzeti monizmusnak" (Empfindungsmonismus) nevezi és a „merőben konszcienciálista irányok" közé sorozza. Ez a nehézkes és képtelen műszó a latin conscientia = tudat szóból van alkotva és nem jelent egyebet, mint a filozófiai idealizmust (v. ö. 156. oldal). Könyvének két utolsó fejezetében Becher elég jó párhuzamot von a régi mechanikai és az új, elektromos anyagelmélet és világkép között (a természet „kinetikai-elasztikus" — ez Becher kifejezése — és „kinetikai-elektromos" elmélete között). Ez az utóbbi elmélet, mely az elektronokról szóló tanon alapul, a világ egységének megismerését egy lépéssel előbbre vitte; szerinte „az anyagi világ elemei elektromos töltések" (Ladungen 223. oldal). „Minden merőben kinetikai természetfelfogás nem ismer egyebet, mint bizonyos számú mozgó dolgot, akár elektronnak, vagy akármi másnak nevezik is ezeket. Ezeknek a dolgoknak a mozgási állapotát minden egyes következő időrészecskében az előző időrészecskében volt helyzeti és mozgási állapotuk teljesen törvényszerűen szabja meg" (225. oldal). Becher könyvének alaphibája, hogy a szerző egyáltalában nem ismeri a dialektikus materializmust. Ennek tulajdonítható, hogy sok zavarosság és képtelenség fordul elő nála, amelyekre itt nem térhetünk ki.

Henri Poincarénak, a francia machistának, e tekintetben még nagyobb sikere volt. A határozott fideista következtetéseket levonó legreakciósabb idealista filozófia menten kapva kapott Poincaré elméletén. Ennek a filozófiának képviselője, Le Roy, így okoskodott; a tudományos igazságok konvencionális jelek, szimbólumok; önök lemondottak az objektív valóság megismerésére irányuló, képtelen „metafizikai" igényeikről; legyenek hát logikusak és ismerjék el velünk együtt, hogy a tudománynak csak az emberi cselekvés egyik területén van gyakorlati jelentősége, de a vallásnak is a tudománynál *nem kevésbbé tényleges jelentősége* van a cselekvések másik területén; a „szimbolista", machista tudománynak nincs joga tagadni a teológiát. Henri Poincaré elrestelte magát e következtetések hallatára és „A tudomány értéke" c. könyvében külön támadást intézett ellenük. De nézzük meg, hogy *miféle* ismeretelméleti álláspontot volt kénytelen elfoglalni, hogy a Le Roy-típusú szövetségeseket lerázza magáról.

„Amikor Le Roy úr — írja Poincaré — az észt menthetetlenül tehetetlennek nyilvánítja, ezt csak azért teszi, hogy több helyet juttasson a megismerés más forrásainak, például a szívnek, az érzelemnek, az ösztönnek, a hitnek" (214—215. old.). „Én nem megyek a végsőkig": a tudományos törvények ugyan konvenciók, szimbólumok, de „ha a tudományos ‚recepteknek', mint a cselekvés szabályának van értékük, ez azért van, mert tudjuk, hogy legalább is általában beválnak. De ha ezt tudjuk, ez annyit jelent, hogy már tudunk valamit; akkor azonban mi jogon mondja nekünk, hogy semmit se tudhatunk?" (219. old.).

H. Poincaré a gyakorlat kritériumára hivatkozik. Ezzel azonban csak más irányba fordítja a kérdést, nem pedig megoldja, mert ezt a kritériumot mind szubjektív, mind objektív módon lehet értelmezni. Le Roy szintén elismeri ezt a kritériumot a tudomány és az ipar számára; csak azt tagadja, hogy ez a kritérium az *objektív* igazság bizonyítéka, mert ez a tagadás elegendő neki ahhoz, hogy elismerje a vallás szubjektív igazságát a tudomány szubjektív (az emberiségen kívül nem létező) igazsága mellett. H. Poincaré látja, hogy Le Roy-val szemben nem elég, ha csak

a gyakorlatra hivatkozik, s ezért áttér a tudomány objektivitásának kérdésére.

„Mi a tudomány objektivitásának kritériuma? Nos, ugyanaz, mint a külső tárgyakban való hitünk kritériuma. Ezek a tárgyak valóságosak, amennyiben azok az érzetek, amelyeket bennünk keltenek (qu'ils nous font éprouver), úgy tűnnek fel előttünk, mintha nem múló véletlenség, hanem valami nem tudom miféle elpusztíthatatlan kötőanyag egyesítené őket egymással" (269—270. old.).

Hogy az ilyen okoskodás szerzője nagy fizikus lehet, ez elképzelhető. De teljesen kétségtelen, hogy mint filozófust csak Vorosilov-Juskévicsék vehetik őt komolyan. A materializmust megdöntöttnek jelentik ki olyan „elmélet" által, amely a fideizmus első nyomására a *materializmus védőszárnyai alá menekül!* Mert színtiszta materializmus, ha ön azt állítja, hogy az érzeteket valóságos tárgyak keltik bennünk és hogy a tudomány objektivitásában való „hit" ugyanolyan, mint a külső tárgyak objektív létezésében való „hit".

„Mondhatjuk, például, hogy az éter éppoly valóságos, mint bármely más külső test" (270. old.).

Micsoda lármát csapnának a machisták, ha ezt egy materialista mondta volna! Mennyi sületlen élcet faragnának az „éteri materializmusról" stb. De a legújabb empirioszimbolizmus megalapítója öt oldallal odébb már ezt hirdeti:

„Minden, ami nem gondolat, merő semmi; mivelhogy egyebet, mint gondolatot, nem tudunk elgondolni" (276. old.).

Ön téved Poincaré úr: az ön művei azt bizonyítják, hogy vannak emberek, akik csak képtelenséget tudnak elgondolni. Az ilyen emberek közé tartozik a közismerten zavarosfejű Georges Sorel, aki azt állítja, hogy Poincaré „A tudomány értéke" c. könyvének „két első részét Le Roy szellemében írta", s hogy ennélfogva e két filozófus „kibékülhet" egymással a következő alapon: igényt tartani arra, hogy a tudomány és a világ között azonosságot lehet megállapítani — illúzió; egyáltalában nem szükséges felvetni azt a kérdést, hogy megismerheti-e a tudomány a világot, elegendő, ha a tudomány összhangban van a magunkalkotta mechanizmu-

sokkal *(Georges Sorel:* „Les préoccupations métaphysique des physiciens modernes." Paris, 1907, pp. 77, 80, 81).

De míg Poincaré „filozófiáját" elég, ha megemlítjük s máris tovább mehetünk, addig A. Rey művével tüzetesen kell foglalkoznunk. Már rámutattunk arra, hogy a jelenkori fizikának az a két alapiránya, melyet Rey „konceptualistának" és „neomechanikainak" nevez, az idealista és a materialista ismeretelmélet különbségére vezetődik vissza. Most azt kell megvizsgálnunk, hogyan oldja meg a pozitivista Rey azt a feladatot, mely homlokegyenest ellentétben áll a spiritualista James Ward, az idealista H. Cohen és E. Hartmann feladatával s amely abban áll, hogy nem szabad magunkévá tennünk az új fizika filozófiai hibáit, az idealizmus felé való elhajlását, hanem ki kell javítani ezeket a hibákat, be kell bizonyítani az új fizikából levont idealista (és fideista) következtetések jogosulatlanságát.

Rey egész művén vörös fonálként húzódik végig annak a ténynek elismerése, hogy a „konceptualisták" (machisták") új fizikai elméletét felkapták a fideizmus (II., 17., 220., 362. stb. old.), a *„filozófiai idealizmus"* (200. old.), az ész és a tudomány jogai tekintetében tanusított szkepticizmus (210., 220. old.), a szubjektivizmus (311. old.) stb. S ezért A. Rey egészen helyesen „a fizikusoknak a fizika objektív értékére vonatkozó nézeteit (3. old.) állítja elemző munkája *középpontjába.*

Mik ennek az elemzésnek eredményei?

Vegyük az alapvető fogalmat, a tapasztalat fogalmát. Rey azt állítja, hogy Machot (egyszerűség és rövidség kedvéért vesszük annak az iskolának képviselőjeként, melyet Rey konceptuálisnak nevez) szubjektivistának tekinteni nem egyéb, mint félreértés. Igaz ugyan, hogy a „XIX. századvégi filozófiának egyik legfőbb új vonása" az, hogy

> „az empirizmus, mely egykor a szkepticizmus hatalmas fegyvere volt a metafizika állításai ellen, egyre gazdagabbá válik árnyalatokban, egyre finomabb lesz és a fideizmushoz, a hit felsőbbségének elismeréséhez vezet. Vajjon nem az történt-e lényegében, hogy apródonként, észrevehetetlen árnyalatokban elferdítették a ‚tapasztalat' szó valódi értelmét? Ha a tapasztalatot visszahelyezzük létfeltételei közé, a kísér-

leti tudományba, amely szabatossá teszi és simítja, akkor a szükségszerűséghez és az igazsághoz vezet vissza bennünket" (398. old.).

Kétségtelen, hogy az egész machizmus, tág értelemben véve a szót, nem egyéb, mint a „tapasztalat" szó igazi értelmének észrevehetetlen árnyalatok útján való elferdítése. De hogyan igazítja helyre ezt az elferdítést Rey, aki csak a fideistákat vádolja ferdítéssel s nem magát Machot!? Halljuk csak:

„A tapasztalat, a szó meghatározása értelmében annyi, mint a tárgy megismerése. Ez a meghatározás a fizika tudományában helytállóbb, mint bárhol másutt... A tapasztalat — az, ami felett elménknek nincs uralma, amit vágyunk, akaratunk nem másíthat meg, az, ami adva van, amit nem mi alkotunk. A tapasztalat — a tárgy az alany előtt (en face du)" (314. old.).

Ime, egy példa, hogyan védelmezi Rey a machizmust! Mily zseniálisan élesláto volt Engels, amikor a filozófiai agnoszticizmus és fenomenalizmus híveinek legújabb típusát a „szégyenlős materialisták" gúnynevével jellemezte. A pozitivista és buzgó fenomenalista Rey ennek a típusnak remek példánya. Ha a tapasztalat „a tárgy megismerése", ha „a tapasztalat a tárgy az alany előtt", ha a tapasztalat abban áll, hogy „valami külső (quelque chose du dehors) létezik és szükségszerűen létezik (se pose et en se posant s'impose)" (324. old.), — úgy ez nyilván materializmust jelent! Rey fenomenalizmusa, s szerfelett buzgó hangsúlyozása annak, hogy érzeteken kívül nincsen semmi, hogy objektív az, ami általános érvényességű stb. stb. — mindez csak fügefalevele, puszta szóbeli leplezése a materializmusnak, amikor ezt mondják nekünk:

„Objektív az, ami kívülről adott, amit a tapasztalat kényszerít ránk (imposé), amit nem mi alkottunk, ami tőlünk függetlenül jött létre és ami bizonyos mértékben bennünket alkot" (320. old.).

Rey úgy védi a „konceptualizmust", hogy megsemmisíti a konceptualizmust! A machizmusból levont idealista következtetéseket csak úgy sikerül megcáfolnia, hogy a machizmust a szégyenlős materializmus értelmében magyarázza. Rey, miután maga is el-

ismerte a jelenkori fizika két különböző irányát, arca verejtékével fáradozik azon, hogy minden különbséget a materialista irány javára eltöröljön. Így például a neomechanizmus iskoláját illetően Rey azt mondja, hogy ez az iskola „a legcsekélyebb kétséget, a legcsekélyebb bizonytalanságot" sem engedi meg a fizika objektivitása kérdésében (237. old.):

> „Itt (azaz ennek az iskolának talaján) az ember távol érzi magát azoktól a kerülő utaktól, amelyeket a fizika többi elméletében végig kellett járnia, hogy végül is ugyanezen objektivitás megállapításához jusson el."

A machizmusnak éppen ezeket a „kerülő útjait" leplezgeti Rey, egész fejtegetése során fátyolt borít rájuk. A materializmusnak éppen az az alapvonása, hogy a tudomány objektivitásából, a tudományban visszatükrözött objektív valóság elismeréséből *indul ki*, míg az idealizmusnak *szüksége van* „kerülő utakra" hogy az objektivitást a szellemből, a tudatból, a „pszichikaiból" valamikép „levezesse". A fizika neomechanikai (azaz uralkodó) iskolája — írja Rey — éppúgy *hisz* a fizikai elmélet *valóságában* „mint ahogy az emberiség *hisz* a külső világ *valóságában*" (324. old., 22. §: tézis). Ez az iskola azt állítja, hogy az elmélet „a tárgy másolata (le décalque) akar lenni" (235. old.).

Helyes. És a „mechanikai" iskolának ez az alapvonása nem egyéb, mint a *materialista* ismeretelmélet alapja. Akármennyire utasítja is el magától Rey a materializmust, akármennyire erősítgeti is, hogy a neomechanisták lényegileg szintén fenomenalisták stb., mindez semmit sem változtathat ezen az alapvető tényen A neomechanisták (a többé-kevésbbé szégyenlős materialisták) és a machisták éppen abban különböznek egymástól, hogy az utóbbiak *eltávolodnak* ettől az ismeretelmélettől, s eltávolodva tőle, elkerülhetetlenül a fideizmusba *botlanak bele*.

Vegyük szemügyre Rey véleményét Machnak a természeti okozatiságról és szükségszerűségről szóló tanáról. Rey azt állítja, hogy Mach csak első látszatra „közeledik a szkepticizmushoz" (76. old.) és a szubjektivizmushoz (76. old.); ez a „kétértelműség" (équivoque, 115. old.) eloszlik, ha Mach tanát a maga egészében vesszük. És Rey egészében veszi e tant, egy csomó idézetet hoz fel mind a „Wärmelehre"-ből, mind az „Analyse der Em-

pfindungen"-ből, hosszasabban időzik az elsőül említett műnek az okozatiságról szóló fejezeténél — de... *de óvakodik attól, hogy a döntő helyet idézze, ahol Mach azt állítja, hogy fizikai szükségszerűség nincs, csak logikai szükségszerűség van!* Erre csak azt mondhatjuk, hogy ez nem magyarázása, hanem szépítgetése Machnak, hogy ez a „neomechanizmus" és a machizmus közti különbség elkenése. Rey erre az eredményre jut:

„Mach saját számlájára tovább folytatja Hume, Mill és az összes fenomenalisták elemzését és következtetéseit, amelyek szerint az okozatiságban nincsen semmi *szubsztanciális*, az okozatiság csak a gondolkodás szokása. Egyébként Mach különben is felújította a fenomenalizmus alaptételét, amelynek az okozatiságról szóló tan csak következménye, t. i. azt, hogy csak érzetek léteznek. De Mach ehhez tiszta objektivista irányban hozzáteszi: amikor a tudomány az érzeteket vizsgálja, állandó és közös elemeket talál bennük, amelyek, habár az érzetekből absztrahálták őket, ugyanolyan valósággal vannak felruházva, mint ezek, minthogy az érzetekből érzéki megfigyelés útján merítették őket. S ezek az állandó és közös elemek, mint az energia és átalakulásai, alkotják a fizika rendszerezésének alapját" (117. old.).

Mach tehát elfogadja Hume szubjektív okozatiségi elméletét, de objektív értelemben magyarázza! Rey kibúvót keres, amikor Mach következetlenségére való hivatkozással védelmezi Machot, és arra az eredményre jut, hogy a tapasztalat, ha „reálisan" értelmezik, „szükségszerűséghez" vezet. A tapasztalat azonban az, ami kívülről adott, s ha a természeti szükségszerűséget, a természet törvényeit az ember szintén kívülről, az objektíve valóságos természetből kapja, akkor persze, a machizmus és materializmus közt minden különbség eltűnik. Rey a machizmust a „neomechanizmussal" szemben úgy védelmezi, hogy az egész vonalon behódol a „neomechanizmusnak", csak a fenomenalizmus szavacskát védelmezi, nem pedig ennek az iránynak lényegét.

Poincaré például, teljesen Mach szellemében, a természet törvényeit — még azt is, hogy a térnek három dimenziója van —

a „kényelemből" vezeti le. De ez korántsem azt jelenti, hogy „önkényesen" —, siet „kijavítani" Rey. Nem, a „kényelem" itt annyi, mint *„a tárgyhoz való alkalmazkodás"* (Rey kiemelése. 196. old.). Mondhatom, ez aztán nagyszerű elhatárolása a két iskolának és pompás „cáfolata" a materializmusnak ...

> „Ha Poincaré elméletét logikailag áthidalhatatlan szakadék választja is el a mechanikai iskola ontológiai felfogásától" (vagyis ennek az iskolának attól az állításától hogy az elmélet a tárgy másolata), „ha Poincaré elmélete a filozófiai idealizmus támaszául szolgálhat is — legalább is a tudomány terén nagyon jól összeegyeztethető a klasszikus fizikai eszmék általános fejlődésével és azzal a tendenciával, hogy a fizikát objektív tudásnak tekintsék, éppannyira objektívnak, mint a tapasztalatot, vagyis mint az érzeteket, amelyekből a tapasztalat ered" (200. old.).

Egyfelől nem lehet tagadni; másfelől el kell ismerni. Egyfelől Poincarét áthidalhatatlan szakadék választja el a neomechanizmustól, noha Poincaré Mach „konceptualizmusa" és a neomechanizmus között a középen foglal helyet, Machot pedig állítólag semmiféle szakadék sem választja el a neomechanizmustól. Másfelől Poincaré teljesen összeegyeztethető a klasszikus fizikával, amely, magának Reynek szavai szerint, egészen a „mechanizmus" álláspontját foglalja el. Poincaré elmélete egyfelől a filozófiai idealizmus támaszául szolgálhat, másfelől összeegyeztethető a tapasztalat szónak objektív értelmezésével. Egyfelől ezek a gonosz fideisták észrevehetetlen elhajlások útján elferditették a tapasztalat szó értelmét, feladva azt a helyes nézetet, hogy a „tapasztalat — tárgy": másfelől a tapasztalat objektivitása csak annyit jelent, hogy a tapasztalat — érzet, amivel Berkeley is, Fichte is egyetért!

Rey azért zavarodott bele a kérdésbe, mert megoldhatatlan feladatot tűzött maga elé: az új fizika materialista és idealista iskoláját „ki akarja békíteni". A neomechanikai iskola materializmusát azzal akarja enyhíteni, hogy a fenomenalizmushoz

sorozza azoknak a fizikusoknak nézeteit, akik elméletüket a tárgyról készült másolatnak tekintik.* A konceptuális iskola idealizmusát pedig azzal próbálja enyhíteni, hogy ez iskola híveinek leghatározottabb nyilatkozatait félretolja, a többit pedig a szégyenlős materializmus értelmében magyarázza. De hogy emellett mennyire fiktív, mennyire erőltetett Reynek a materializmust megtagadó álláspontja, azt például Reynek Maxwell és Hertz differenciális egyenleteinek elméleti jelentőségéről adott értékelése is mutatja. A machisták szerint az a körülmény, hogy ezek a fizikusok elméletüket egyenletek rendszerére korlátozzák, egyértelmű a materializmus megdöntésével: egyenletek vannak és ez minden, nincsen semmiféle anyag, semmiféle objektív valóság, minden csak szimbólum. Boltzmann megcáfolja ezt a nézetet és tudja, hogy a fenomenológiai fizikát cáfolja. Rey szintén cáfolja ezt a nézetet és azt hiszi, hogy a fenomenalizmust védelmezi! Azon az alapon — mondja Rey —, hogy Maxwell és Hertz a Lagrange dinamikájában előforduló dif-

* A. Rey, a „kibékítő", nemcsak a filozófiai materializmus kérdés-beállítására borított fátyolt, de mellőzte a francia fizikusok legélesebben megfogalmazott materialista nyilatkozatait is. Például, nem tett említést az 1902-ben elhúnyt Alfred Cornuről. Ez a fizikus „a tudományos materializmus" ostwaldi „megdöntését" (vagy leküzdését — Überwindung) azzal a megvető megjegyzéssel fogadta, hogy ez a kérdésnek nagyigényű, felületes kezelése (l. „Revue Générale des Sciences", 1895, p. 1030—1031). A párisi 1900-i nemzetközi fizikus-kongresszuson A. Cornu ezt mondta: „...mennél mélyebben ismerjük meg a természeti jelenségeket, annál jobban bontakozik ki és annál pontosabb lesz a világ mechanizmusának merész karteziánus felfogása: „a fizikai világban csak anyag és mozgás van. A fizikai erők egységének kérdése... újból előtérbe lépett ama nagy felfedezések óta, melyek e század végét emlékezetessé tették. A modern tudomány vezéreinek, Faraday-nek, Maxwellnek, Hertznek (hogy csak az elhúnyt nagy fizikusokat említsük) legfőbb figyelme arra irányult, hogy ennek a *súlytalan anyagnak* (matière subtile), a világenergia hordozójának természetét pontosabban határozzák meg, tulajdonságait felfedezzék... a karteziánus eszmékhez való visszatérés jelenleg nyilvánvaló..." („Rapports présentés au Congrès International de Physique..." Paris 1900, t. 4-me, p. 7). Lucien Poincaré „La physique moderne" című könyvében helyesen utal arra, hogy ezt a karteziánus eszmét a XVIII század enciklopédistái elfogadták és továbbfejlesztették *(Lucien Poincaré:* „La physique moderne." Paris 1906, p. 14), de sem ez a fizikus, sem A. Cornu nem tudja, hogy Marx és Engels, ezek a dialektikus materialisták a materializmusnak ezt az alapvető kiinduló tételét megtisztították a *mechanikus* materializmus egyoldalúságaitól.

ferenciális egyenletekhez hasonló egyenletekre szorítkoztak, nem lehet kitérni az elől, hogy a „mechanistákhoz" számítsuk őket.

> „Ez nem azt jelenti, hogy Maxwell és Hertz véleménye szerint az elektromosság mechanikai elméletét nem lehet majd valóságos elemekre építeni. Ellenkezőleg, ennek lehetőségét az a tény mutatja, hogy az elektromos jelenségek olyan elméletben fejezhetők ki, amelynek formája azonos a klasszikus mechanika általános formájával... (253. old.) A kérdés mai megoldásának határozatlansága „abban a mértékben fog csökkenni, amily mértékben pontosabban fog kirajzolódni azoknak a mennyiségeknek, azaz elemeknek a *természete*, melyek az egyenletekben előfordulnak"

Az, hogy az anyagi mozgás egyik vagy másik formáját még nem tanulmányozták ki, Rey szerint nem igazolja az anyagi mozgás tagadását. „Az anyag egyneműsége" (262. old.), nem mint posztulátum, hanem mint a tapasztalat s a fejlődő tudomány eredménye, „a fizika tárgyának egyneműsége" — ez a mérések és a matematikai számítások alkalmazhatóságának feltétele.

Most pedig lássuk, hogy értékeli Rey a gyakorlat kritériumát az ismeretelméletben:

> „A szkepticizmus kiinduló tételeivel ellentétben jogunk van azt mondani, hogy a tudomány gyakorlati értéke elméleti értékéből következik." (368. old.)

De Rey jobbnak látja elhallgatni, hogy Mach, Poincaré és egész iskolájuk teljesen félreérthetetlenül elfogadták a szkepticizmus e kiinduló tételeit...

> „Egyik is, másik is" (a tudomány gyakorlati értéke és elméleti értéke) „objektív értékének két elválaszthatatlan és szigorúan párhuzamos oldala. Azt mondani, hogy egy adott természeti törvénynek gyakorlati értéke van... lényegében annyi, mint azt mondani, hogy ennek a természeti törvénynek objektív jelentősége van... Amikor egy tárgyra hatnak, feltételezik a tárgy változását, a tárgy visszahatását ama várakozásnak vagy előrelátásnak megfelelően, mely benne foglaltatott a szándékban, amely miatt a tárgyra hatnak. Ez a szándék tehát olyan elemeket tartalmaz, melyek a tárgynak

és a tárgyra gyakorolt hatásnak *alá vannak rendelve* ... Ezekben a különböző elméletekben tehát benne van az objektívnak bizonyos része" (368. old.).

Ez teljesen materialista és csakis materialista ismeretelmélet, mert más elméletek, különösen a machizmus, tagadják a gyakorlat kritériumának objektív, vagyis az embertől és az emberiségtől független jelentőségét.

Összegezzünk: Rey egyáltalán nem arról az oldalról nyúlt a kérdéshez, mint Ward, Cohen és társaik, de ugyanazokra az eredményekre jutott — elismerte, hogy a jelenkori fizika két legfőbb iskolája elkülönülésének alapja a materialista és az idealista tendencia.

7. EGY OROSZ „IDEALISTA FIZIKUS"

E munkámat bizonyos kedvezőtlen körülmények között írtam, s emiatt csaknem lehetetlen volt megismerkednem az itt tárgyalt kérdésre vonatkozó orosz irodalommal. Csak arra szorítkozom, hogy Lopátin úrnak, ennek az ismert filozófiai feketeszázasnak tárgyam szempontjából igen fontos cikkét fogom ismertetni, amely „Egy idealista fizikus" címmel a „Filozófiai és pszichológiai kérdések" c. folyóiratban a mult évben jelent meg (1907 szeptember—október). Lopátin úr, ez az igaz-orosz filozófiai idealista, körülbelül úgy viszonylik a jelenkori európai idealistákhoz, mint az „Orosz Nép Szövetsége"[12] a nyugati reakciós pártokhoz. De annál tanulságosabb megfigyelni, hogy mikép nyilvánulnak meg azonos nemű filozófiai tendenciák különböző kulturális és életviszonyok között. Lopátin úr cikke, mint a franciák mondják, éloge — dicsőítő beszéd az 1906-ban elhúnyt N. J. Siskin orosz fizikus felett. Lopátin úr tetszését az nyerte meg, hogy Siskin, ez a művelt ember, aki sokat foglalkozott Hertz-cel s általában az új fizikával, nemcsak jobboldali kadet (339. old.), de nagyon vallásos ember, Vladimir Szolovjov filozófiájának híve is volt stb. Ámde Lopátin úr, bár „törekvése" főleg a filozófia és a rendőrség határterületére irányul, mégis némi anyagot tudott adni az idealista fizikus *ismeretelméleti* nézeteinek jellemzéséhez.

„Siskin — írja Lopátin úr — igazi pozitivista volt, aki fáradhatatlanul igyekezett a legszélesebbkörű bírálatnak alá-

vetni a tudomány kutatási módszereit, feltevéseit és tényeit abból a szempontból, hogy mint eszközök és anyag mennyiben alkalmasak egy teljes, befejezett világnézet felépítésére. E tekintetben N. J. Siskin tökéletes ellentéte volt igen sok kortársának. E folyóiratban korábban megjelent cikkeimben már több ízben igyekeztem kimutatni, hogy az úgynevezett tudományos világnézet milyen különböző nemű és gyakran ingatag anyagból tevődik össze: ez az anyag bebizonyított tényekből és többé-kevésbbé merész általánosításokból, továbbá a tudomány valamely területe számára az adott pillanatban alkalmas hipotézisekből, sőt kisegítő tudományos fikciókból áll, és mindezt vitathatatlan objektív igazságok rangjára emelik, hogy azok szempontjából ítéljenek meg mindennemű más filozófiai és vallásos eszmét és hitet, elvetve belőlük mindent, amit ezek az igazságok nem foglalnak magukban. Nagytehetségű gondolkodónk és természettudósunk, Vl. J. Vernadszkij professzor mintaszerű világossággal kimutatta, hogy mennyire üresek és nem helyénvalók az ilyen igények, amelyek egy adott történelmi korszak tudományos nézeteit megrögzített, általánosan kötelező dogmatikus rendszerré akarják átváltoztatni. De ebben a törekvésben nemcsak az olvasó közönség széles körei vétkesek *(Lopátin úr jegyzete:* „E körök számára egész sor népszerű könyvet írtak, melyeknek az a rendeltetésük, hogy meggyőzzék az olvasót egy ilyen, minden kérdést megoldó tudományos katekizmus létezéséről. Effajta tipikus művek: Büchner ‚Erő és anyag'-ja vagy Haeckel ‚Világrejtélyei' "), és nemcsak a természettudomány egyes ágait művelő tudósok, hanem, ami sokkal különösebb, nem ritkán hivatalos filozófusok is vétkesek ebben, akiknek olykor minden erőfeszítésük csak annak bizonyítására irányul, hogy ők semmi egyebet sem mondanak azon kívül, amit előttük egyes speciális tudományok képviselői már megmondtak, csakhogy ők ezt a maguk külön nyelvén mondják.

N. I. Siskinnél nyoma sem volt az elfogult dogmatizmusnak. Siskin a természeti jelenségek mechanikai magyarázatának meggyőződött bajnoka, de számára ez — csak kutatási módszer... (341. old.). Hm... hm... Ismerős dallamok!... „Siskin korántsem hitte, hogy a mechanikai elmé-

let a vizsgált jelenségek lényegét fedi fel, ő csak a legalkalmasabb és leggyümölcsözőbb módszernek tekintette azt, amellyel a jelenségeket a tudomány céljaira egységbe lehet foglalni és meg lehet alapozni. Ezért az ő szemében a természet mechanikai felfogása és a materialista természetszemlélet korántsem esnek egybe . . ." Teljesen úgyanúgy, mint a „Vázlatok a marxizmus filozófiája ‚köréből'" szerzői szerint! . . . „Éppen ellenkezőleg, ő úgy vélte, hogy magasabbrendű kérdésekben a mechanikai elméletnek szigorúan kritikus, sőt békülékeny álláspontot kell elfoglalnia" . . .

A machisták nyelvén ezt úgy hívják, hogy: „le kell küzdeni" a materializmusnak és idealizmusnak egymással való szembeállítását, mely „elavult, korlátolt és egyoldalú" . . .

„A dolgok első kezdetének és utolsó végének, szellemünk belső lényegének, az akarat szabadságának, a lélek halhatatlanságának stb. kérdései értelmük tényleges szélességében nem tartozhatnak hatáskörébe — már csak azért sem, mert a mechanikai elmélet, mint kutatási módszer csak a fizikai tapasztalat tényeire való alkalmazhatóságának természetes határai közé van szorítva" (342. old.) . . .

Az utolsó két sor kétségtelen plágium A. Bogdánov „Empiriomonizmus"-ából.

„A fényt úgy tekinthetjük — írta Siskin ‚A pszichofizikai jelenségekről a mechanikai elmélet szempontjából' c. cikkében (‚Filozófiai és pszichológiai kérdések', I. könyv, 127. old.) — mint anyagot, mint mozgást, mint elektromosságot, mint érzetet."

Kétségbevonhatatlan, hogy Lopátin úr egészen helyesen sorozta Siskint a pozitivistákhoz, s hogy ez a fizikus egészen az új fizika machista iskolájához tartozott. Siskin a fényről szóló fejtegetésében azt akarja mondani, hogy azok a különféle módok, amelyeken a fényt vizsgálni lehet, a „tapasztalat megszervezésének" (Bogdánov terminológiájában) különböző módszerei, melyek különféle szempontokból egyaránt jogosak, vagy különféle „elemkapcsolatok" (Mach terminológiájában), s hogy a fizikusok fényelmélete semmiesetre sem az objektív valóságról készült másolat. De Siskin okoskodása egy hajítófát sem ér

„A fényt úgy tekinthetjük, mint anyagot, mint mozgást"... A természetben nincsen sem anyag mozgás nélkül, sem mozgás anyag nélkül. Siskin első „szembeállításának" semmi értelme sincs... „Mint elektromosságot"... Az elektromosság az anyag mozgása, következésképpen Siskinnek itt sincs igaza. A fény elektromagnetikus elmélete bebizonyította, hogy a fény és az elektromosság egyazon anyagnak (az éternek) mozgási formái... „Mint érzetet"... Az érzet a mozgó anyag képe. Másként, mint érzet útján, az anyag semmiféle formáiról s a mozgás semmiféle formáiról sem tudhatunk semmit; az érzetet a mozgó anyagnak érzékszerveinkre gyakorolt hatása idézi elő Így nézi a dolgokat a természettudomány. A vörös fény érzete az éternek másodpercenként körülbelül 450 trilliónyi sebességű rezgését tükrözi vissza. A kék szín az éternek másodpercenként körülbelül 620 trilliónyi sebességű rezgését tükrözi vissza. Az éter rezgései a mi fényérzetünktől függetlenül léteznek. Fényérzeteink az emberi látószervre gyakorolt hatásától függnek. Érzeteink objektív valóságot tükröznek vissza, vagyis azt, ami az emberiségtől és az emberi érzettől függetlenül létezik. Ez a természettudomány nézete. Siskinnek a materializmus ellen irányuló okoskodása — a lehető legolcsóbb szofisztika.

8. A „FIZIKAI" IDEALIZMUS LÉNYEGE ÉS JELENTŐSÉGE

Láttuk, hogy a modern fizikából folyó ismeretelméleti következtetések kérdését felvetették és a legkülönbözőbb szempontokból tárgyalják mind az angol, mind a német, mind a francia irodalomban. Semmi kétség sem fér ahhoz, hogy bizonyos nemzetközi eszmeáramlattal van dolgunk, mely nem valami filozófiai rendszerrel függ össze, hanem bizonyos általános, a filozófián kívül eső okokból fakad. A ténybeli adatokról fentebb adott áttekintés kétségtelenül bizonyítja, hogy a machizmus az új fizikával „függ össze" — s egyúttal azt is mutatja, hogy ennek az összefüggésnek machistáink által terjesztett feifogása *gyökerében helytelen.* A machisták, ugyanúgy, mint a filozófiában, a fizikában is a *divat* rabjai s képtelenek arra, hogy saját, marxista szempontjukból adjanak általános áttekintést bizonyos áramlatokról, s hogy megállapítsák azok helyét.

Kétszeresen hamisak azok a nagyhangú kijelentések, hogy Mach filozófiája a „XX. század természettudományának filozófiája", „a természettudomány legújabb filozófiája", „a legújabb természettudományi pozitivizmus" stb. (Bogdánov „Az érzetek elemzése" előszavában, IV., XII. old.; l. még ugyanazt Juskévicsnél, Valentinovnál és társaiknál). Először is, a machizmus a természettudománynak csak *egyik* ágával és annak is csak *egyik* iskolájával van eszmei összefüggésben. Másodszor, és *ez a fő*, ezzel az iskolával a machizmust *nem az köti össze, ami az idealista filozófia összes többi irányaitól és rendszerecskéitől megkülönbözteti, hanem az, ami benne közös az egész filozófiai idealizmussal* általában. Elég, ha egy pillantást vetünk a vizsgálatunk tárgyát képező eszmei áramlatra a maga *egészében*, s a kétségnek még árnyéka sem fog hozzáférni e tétel helyességéhez. Vegyük szemügyre ennek az iskolának a fizikusait: a német Machot, a francia Henri Poincarét, a belga P. Duhemet, az angol K. Pearsont. Sok minden közös náluk, egy az alapjuk, egy az irányuk, miként ezt mindegyikük egész helyesen elismeri, de ebben a közösben nincs benne sem az empiriokriticizmus tana általában, sem nevezetesen Machnak a „világelemekről" szóló elmélete. A három utolsónak említett fizikus még csak nem is ismeri ezeket a tanokat. „Csak" egy közösség köti őket össze: a filozófiai idealizmus, amely felé valamennyien többé-kevésbbé tudatosan, többé-kevésbbé határozottan *hajlanak*. Vegyük azokat a filozófusokat, akik az új fizikának *erre az iskolájára* támaszkodnak s igyekeznek azt ismeretelméletileg megalapozni és továbbfejleszteni; kit látunk itt? — megint csak a német immanenseket, Mach tanítványait, a francia újkriticistákat és idealistákat, az angol spiritualistákat, az orosz Lopátint plusz A. Bogdánovot, az egyetlen empiriomonistát. Valamennyiükben csak egy a közös, mégpedig az, hogy többé-kevésbbé tudatosan, többé-kevésbbé határozottan, akár élesen és sietősen a fideizmus felé hajolva, akár személyesen megundorodva tőle (A. Bogdánov), valamennyien a filozófiai idealizmust képviselik.

A vizsgálatunk tárgyát képező új fizikai iskola alapeszméje — az érzeteinkben adott és elméleteinkben visszatükröződő objektív valóság tagadása vagy e valóság létezésének kétségbevonása. Ez az iskola ezzel elhagyja a fizikusok körében *általánosan, elismerten* uralkodó *materializmust* (melyet pontatlanul realizmusnak, neomechanizmusnak, hylokinetizmusnak is neveznek, s

melyet maguk a fizikusok sem fejtenek ki csak valamennyire is tudatosan) — elhagyja, mint a „fizikai" idealizmus iskolája.

Hogy ez utóbbi, igen különösen hangzó szakkifejezést megmagyarázzuk, emlékeztetnünk kell a legújabb filozófia és a legújabb természettudomány történetének egy epizódjára. 1866-ban L. Feuerbach rátámadt Johannes Müllerre, a legújabb fiziológia híres megalapítójára, és „fiziológiai idealistának" nevezte el (Werke, X. S. 197). Ennek a fiziológusnak idealizmusa abban állt, hogy mikor érzékszerveink mechanizmusának jelentőségét e szerveknek érzeteinkhez való viszonyában tanulmányozta és rámutatott például arra, hogy fényérzetet a szemre gyakorolt különféle fajtájú ingerek idéznek elő, ezzel kapcsolatban hajlandó volt tagadni, hogy érzeteink az objektív valóság képmásai. A természetbúvárok egyik iskolája e hajlamosságát a „fiziológiai idealizmusra", azaz a fiziológia bizonyos eredményeinek idealista értelmezésére, Feuerbach rendkívül éles szemmel ragadta ki. A fiziológiának a filozófiai idealizmussal, különösen a kanti irányzatú idealizmussal való „összefüggését" a reakciós filozófia aztán hosszú időn át kiaknázta. F. A. Lange a fiziológiát ütőkártyának használta a kanti idealizmus javára s a materializmus megcáfolására, az immanensek közül pedig (akiket Bogdánov oly helytelenül számított egy Mach és Kant közötti közbülső irányhoz) J. Rehmke 1882-ben külön harcot indított az ellen az állítás ellen, hogy a fiziológia a kantizmust* igazolja. Hogy abban az időben egész sor jelentékeny fiziológus idealizmusra és kantizmusra *hajlott*, az époly vitathatatlan, mint amilyen vitathatatlan az, hogy manapság több nagyon jelentékeny fizikus a filozófiai idealizmusra *hajlik*. A „fizikai" idealizmus, azaz a XIX. századvégi és a XX. századeleji fizikusok bizonyos iskolájának idealizmusa époly kevéssé „cáfolja meg" a materializmust, époly kevéssé bizonyítja be az idealizmusnak (vagy empiriokriticizmusnak) összefüggését a természettudománnyal, mint amily kevéssé bizonyító erejük volt F. A. Lange és a „fiziológiai" idealisták erre irányuló erőfeszítéseinek. A reakciós filozófia felé való elhajlás, mely mindkét esetben a természettudományok egyik ágában, a természetbúvárok

* *Johannes Rehmke:* Philosophie und Kantianismus. Eisenach 1882, 15. és következő oldalak.

egyik iskolájánál nyilvánult meg, időleges cik-cak, átmeneti beteges időszak a tudomány történetében, a növéssel velejáró betegség, melyet főkép a régi, megállapodott fogalmak *hirtelen összeomlása* idézett elő.

A jelenkori „fizikai" idealizmusnak és a jelenkori fizika válságának összefüggését általánosan elismerik, ahogy erre fentebb már rámutattunk. „A jelenkori fizika ellen irányuló szkeptikus bírálat érvei — írja A. Rey, nem annyira a szkeptikusokat, mint inkább a fideizmus nyilt híveit tartva szem előtt, mint például Brunetière-t — lényegében minden szkeptikus híres érvében foglalhatók össze: ‚a vélemények eltérők' (a fizikusok közt). De ezek a véleményeltérések „... semmit sem bizonyítanak a fizika objektivitása ellen".

„A fizika történetében, mint minden történelemben nagy szakaszokat lehet megkülönböztetni, amelyeket az elméletek különböző formája és különböző általános jellege választ el egymástól... Mihelyt felfedeznek valamit, ami a fizika minden részében érezteti hatását, mert valamely eddig ismeretlen vagy hiányosan megfigyelt alapvető tényt tár fel — a fizika egész jellege módosul; új szakasz kezdődik. Így történt ez Newton felfedezései után, Joule-Mayer és Carnot- Clausius felfedezései után. Úgylátszik, ugyanez történik most is a rádióaktivitás felfedezése óta... A történetíró, aki majd megfelelő távlatból nézi a dolgokat, minden nehézség nélkül folytonos fejlődést fog megállapítani ott, ahol a kortársak csak összeütközéseket, ellentmondásokat, különféle iskolákra szakadást látnak. Úgylátszik, hogy ez vonatkozik arra a válságra is, amelyet a fizika az utolsó években élt át (ama következtetések ellenére, melyeket a filozófiai kritika e válság alapján levont). Sőt ez a válság tipikus esete a növéssel járó válságoknak (crises de croissance), melyeket nagy új felfedezések idéznek elő. Az a vitathatatlan átalakulás, mely következménye lesz (vajjon lehetséges volna-e fejlődés és haladás enélkül?), nem fogja a tudomány szellemét érezhetően megmásítani" (id. mű 370—372. old.).

Rey, a kibékítő, a jelenkori fizika összes iskoláit igyekszik egyesíteni a fideizmus ellen! Ez jószándékú hamisítás, de mégis csak hamisítás, mert Mach-Poincaré-Pearson iskolájának elhaj-

lása az idealizmus felé (vagyis a kifinomult fideizmus felé) vitathatatlan. A fizikának az az objektivitása pedig, amely — a fideista szellemmel ellentétben — összefügg „a tudományos szellem" alapjaival, s amelyért Rey oly hévvel száll síkra, nem egyéb, mint a materializmus „szégyenlős" megfogalmazása. A fizikának, s az egész jelenkori természettudománynak alapjában materialista szelleme le fog győzni mindenféle válságot, de csak akkor, ha a metafizikus materializmust feltétlenül dialektikus materializmussal váltják fel.

Hogy a jelenkori fizika válsága abban van, hogy nem ismeri el egyenesen, határozottan és visszavonhatatlanul elméleteinek objektív értékét, azt Rey, a kibékítő, igen gyakran iparkodik leplezni, de a tények minden kompromisszumos kísérletnél erősebbek.

„Úgylátszik — írja Rey —, hogy a matematikusok, akiknek olyan tudománnyal van dolguk, amelyben a tárgyat, legalább látszólag, a tudós elméje teremti meg, vagy amelyben mindenesetre a konkrét jelenségek nem zavarják a vizsgálódást, túlságosan elvont fogalmat alkottak maguknak a fizikáról: a fizikát közelebb igyekeztek hozni a matematikához, és a matematika általános elméletét kiterjesztették a fizikára. Valamennyi kísérleti fizikus utal arra, hogy a matematikai szellem behatolt (l'invasion) a fizikai megállapítások és a fizikai magyarázatok módszereibe. És vajjon nem ennek a befolyásnak — amely nem gyengül attól, hogy burkolt — tulajdonítandó-e, hogy a gondolat gyakran bizonytalan, ingadozó a fizika objektivitását illetőleg, hogy azt kerülő utak igénybevételével és akadályok leküzdése árán mutatja ki . . ." (227. old.).

Ez kitűnő. „A gondolkodás ingadozása" a fizika objektivitásának kérdésében — ez a divatos „fizikai" idealizmus lényege.

„. . . A matematika elvont fikciói mintegy függönyt vontak a fizikai valóság és ama mód közé, ahogyan a matematikusok e valóság tudományát felfogják. Homályosan érzik a fizika objektivitását . . . Mindenekelőtt objektívek akarnak lenni, mikor fizikával foglalkoznak, a valóságra iparkodnak támaszkodni és e támaszt meg is akarják tartani, de a korábbi szokások felülkerekednek. És még az energetikai elmé-

letben is, amely a régi mechanikai fizikánál szilárdabban és kevesebb hipotézissel akarta a világ képét megalkotni, s amely az érzéki világot lemásolni (décalquer), nem pedig létrehozni igyekezett — mindig a matematikusok elméleteivel van dolgunk... A matematikusok mindent megtettek, hogy megmentsék a fizika objektivitását, mert objektivitás nélkül — jól tudják — fizikáról beszélni sem lehet... De elméleteik bonyolultsága, kerülő útjaik mégis bizonyos kellemetlen érzést hagynak maguk után. Mindez mesterkélt, erőltetett, összetákolt (édifié) volt; a kísérletező nem érzi itt azt az ösztönös bizalmat, melyet a fizikai valósággal való folytonos érintkezés ad neki... Ezt mondja lényegében minden fizikus, aki elsősorban csak fizikus, vagy aki csak fizikus — s az ilyenek száma légió — ezt mondja az egész neomechanikai iskola... A fizika válságát az idézte elő, hogy a fizika területén a matematikai szellem lett úrrá. Egyfelől a fizika haladása, másfelől a matematika haladása a XIX. században e két tudomány szoros kapcsolatára vezetett... Az elméleti fizika matematikai fizikává lett... Ekkor kezdődött a formális szakasz vagyis a matematikai, a tisztára matematikai fizika — a matematikai fizika, amely, ha szabad úgy mondanunk, már nem fizika, hanem a matematika ága, melyet matematikusok művelnek. Ebben az új fázisban a matematikusnak, aki hozzászokott a konceptuális (tisztán logikai) elemekhez, melyek munkájának egyedüli anyagát alkotják, és akit feszélyeztek a durva anyagi elemek, melyeket nem talált eléggé hajlékonyaknak — szükségszerűen arra kellett törekednie, hogy mennél inkább eltekintsen tőlük, mint teljesen anyagnélküli, konceptuális elemeket fogja fel őket, sőt tudomást se vegyen róluk. Az elemek, mint valóságos, objektív adottságok, vagyis mint *fizikai* elemek, teljesen eltűntek. Csak formális viszonylatok maradtak meg, amelyeket differenciális egyenletek fejeztek ki... Ha a matematikust nem tévesztette meg elméjének konstruáló munkája... akkor meg tudja majd találni az elméleti fizika kapcsolatát a tapasztalattal és objektív értékét, de első pillantásra a be nem avatott azt hiheti, hogy önkényes elmélettel van dolga... A konceptus, a tiszta fogalom foglalta el mindenütt a valóságos elem helyét... Történelmileg ez az elméleti fizika által felvett ma-

tematikai forma magyarázza meg... a fizika rossz közérzetét (le malaise), válságát... s látszólagos eltávolodását az objektív tényektől" (228—232. old.).

Ez a „fizikai" idealizmus első oka. A reakciós törekvéseket maga a tudomány haladása szüli. A természettudomány nagy sikere, az, hogy mind közelebb jut az anyag egyöntetű és egyszerű elemeihez, amelyeknek mozgási törvényei lehetővé teszik a matematikai feldolgozást, oda vezet, hogy a matematikusok megfeledkeznek az anyagról. „Az anyag eltűnik", csak egyenletek maradnak. A fejlődés újabb fokán és állítólag új módon a régi kanti gondolatot újítják fel: az ész szabja meg a természet törvényeit. Hermann Cohen, aki, mint láttuk, elragadtatással üdvözli az új fizika szellemét, odáig megy, hogy szót emel a felső matematikának az iskolákba való bevezetése mellett — avégből, hogy a gimnazistákba beoltsák az idealizmus szellemét, melyet materialista korunk kiszorít („Geschichte des Materialismus" von A. Lange, 5. Auflage, 1896, Bd. II, S. XLIX). Ez persze egy reakciós badar ábrándja, s a valóságban itt csak az történt és nem is történhetett más, mint hogy a specialisták egy csekély töredéke múló szenvedélyre lobbant az idealizmus iránt. De rendkívül jellemző, hogy mikép kapaszkodik a vízbefúló a szalmaszálba, hogy milyen raffinált eszközökkel iparkodnak a művelt burzsoázia képviselői mesterségesen helyet fenntartani vagy helyet keresni a fideizmus számára, amelyet a néptömegek alsó rétegeiben a tudatlanság, az elgyötörtség s a kapitalista ellentmondások képtelen vadsága szül.

A másik ok, amely a „fizikai" idealizmust létrehozza, a *relativizmus*, tudásunk viszonylagosságának elve, az az elv, amely a régi elmélet hirtelen összeomlása idején különös erővel erőszakolja rá magát a fizikusokra, s amely — *ha nem ismerik a dialektikát* — okvetlenül idealizmusra vezet.

Ez a kérdés, a relativizmus és a dialektika kölcsönviszonyának kérdése, alighanem a legfontosabb, amikor a machizmus elméleti kudarcait kell megmagyarázni. Reynek például éppúgy, mint valamennyi európai pozitivistának, fogalma sincs a marxi dialektikáról. A dialektika szót Rey kizárólag az idealista filozófiai spekuláció értelmében használja. Ezért, érezve, hogy az új fizika megbotlott a realizmusban, tehetetlenül kapkod, s megpróbál különbséget tenni mérsékelt és mértéktelen relativizmus

között. Persze, a „mértéktelen relativizmus, ha nem is a gyakorlatban, de logikailag igazi szkepticizmussal határos" (215. old.), de Poincarénál, lám, nem található meg ez a „mértéktelen" relativizmus. Hát nem nagyszerű, mint a patikában, kissé több, kissé kevesebb relativizmust adagolhatunk, s ezzel jóra fordíthatjuk a machizmus ügyét!

A valóságban a relativizmus kérdését elméletileg egyesegyedül Marx és Engels materialista dialektikája állítja be helyesen, s ennek nem ismerése a relativizmustól *múlhatatlanul* a filozófiai idealizmushoz kell, hogy vezessen. Mellesleg, ennek a körülménynek megnemértése már egymagában is elegendő ahhoz, hogy megfossza Berman úr „ A dialektika a modern ismeretelmélet megvilágításában' című képtelen könyvecskéjét minden jelentőségétől: Berman úr régi, ősrégi badarságokat ismételt meg a dialektikáról, amelyet egyáltalában nem értett meg. Láttuk már, hogy az ismeretelmélet terén *valamennyi* machista *léptennyomon* ugyanilyen tudatlanságról tesz tanúságot.

A fizika valamennyi régi igazsága, még azok is, amelyeket kétségbevonhatatlanoknak és megingathatatlanoknak tartottak, viszonylagos igazságoknak bizonyulnak, *tehát* — semmiféle objektív, az emberiségtől független igazság nem lehetséges. Így érvel nemcsak az egész machizmus, hanem általában az egész „fizikai" idealizmus. Hogy a viszonylagos igazságok összegéből és fejlődésükből tevődik össze az abszolút igazság, — hogy a viszonylagos igazságok az emberiségtől független tárgynak viszonylagosan hű képmásai. — hogy ezek a képmások egyre hűebbek lesznek —, hogy minden egyes tudományos igazságban, viszonylagossága ellenére benne van az abszolút igazság eleme — mindezek a tételek, amelyeket mindenki maguktól értetődőknek tart, aki Engels „Anti-Dühring"-jén gondolkodott, hétpecsétes titok a „modern" ismeretelmélet számára.

Az olyan könyvek, mint P. Duhem „Fizikai elmélete"*, vagy Stallo munkája — „A modern fizika fogalmai és elméletei"**, amelyeket Mach különösen ajánl, rendkívül szemléletesen mutatják, hogy ezek a „fizikai" idealisták éppen annak tulajdonítanak mindennél nagyobb jelentőséget, hogy bebizonyítsák ismereteink

* *P. Duhem:* La théorie physique, son objet et sa structure. Paris, 1906.
** *J. B. Stallo:* The Concepts and Theories of Modern Physics. London 1882. Megjelent francia és német fordításban is.

viszonylagosságát, s lényegében az idealizmus és a dialektikus materializmus között ingadoznak. Mindkét szerző, bár különböző korokhoz tartoznak és különböző szempontból fogják meg a kérdést (Duhem fizikus, aki 20 évig dolgozott a fizika terén, Stallo, egykori ortodox hegelista, aki szégyenli 1848-ban kiadott óhegeli szellemben írt természetfilozófiáját), a legerélyesebben az atomista-mechanikai természetfelfogás ellen harcol. Bizonyítgatják e felfogás korlátoltságát, kimutatják, hogy lehetetlen e felfogást ismereteink határának elismerni és hogy számos fogalom megcsontosodott azoknál az íróknál, akik ezt a felfogást vallják. A *régi* materializmusnak ez a fogyatékossága csakugyan nem vonható kétségbe; Engels azért korholta a régi materialistákat, mert nem értették meg, hogy minden tudományos elmélet viszonylagos, mert nem értették a dialektikát és túlozták a mechanikai szempontot. De Engels (Stallótól eltérően) sutba tudta vágni a hegeli idealizmust és meg tudta *érteni* a hegeli dialektika zseniálisan igaz magvát. Engels a régi metafizikus materializmus helyére a *dialektikus* materializmust tette, nem pedig a relativizmust, mely a szubjektivizmus lejtőjére került.

> „A mechanikai elmélet — mondja például Stallo — éppúgy, mint minden metafizikai elmélet részleges, eszmei és talán merőben konvencionális attributum-csoportokat, vagy egyes attributumokat tételez fel, s azokat mint az objektív valóság különböző válfajait kezeli" (150. old.).

Ez igaz, ha ön nem tagadja meg az objektív valóságot és ha ön a metafizika ellen, mint a dialektika ellensége ellen harcol. Stallo ezt nem látja tisztán. A materialista dialektikát nem értette meg, s ezért a relativizmuson keresztül gyakran siklik szubjektivizmusba és idealizmusba.

Ugyanezt látjuk Duhemnél is.

Óriási munkával, a fizika történetéből vett számos érdekes és értékes példával — amilyeneket gyakran találunk Machnál is — bizonyítja, hogy „minden fizikai törvény ideiglenes és viszonylagos, mert csak megközelítő" (280. old.). Nyitott ajtót dönget ez az ember! — gondolja a marxista, amikor hosszú fejtegetéseket olvas erről a tárgyról. De éppen az a baja Duhemnek, Stallónak, Machnak, Poincarénak, hogy azt az ajtót, melyet a dialektikus materializmus kinyított, ők nem látják. Minthogy nem tudják

helyesen meghatározni a relativizmust, ezért a relativizmustól az idealizmus lejtőjére jutnak. „A fizikai törvény voltaképpen se nem igaz, se nem hamis, hanem megközelítő" — írja Duhem (274. old.). Ebben a „hanem"-ben már benne van a hiba kezdete, ama határvonal eltörlésének kezdete, mely az *objektumot* megközelítően *visszatükrözi*, vagyis az objektív igazsághoz közeledő tudományos elméletet elválasztja az önkényes, fantasztikus, merőben konvencionális elmélettől, például a vallás elméletétől, vagy a sakkjáték elméletétől.

Ez a hiba Duhemnél odáig megy, hogy azt a kérdést, vajjon az érzéki jelenségek mögött „anyagi valóság" van-e, *metafizikának* nyilvánítja (10. old.): félre a valóság kérdésével; fogalmaink és hipotéziseink csak szimbólumok (signes, 26. old.), „önkényes" konstrukciók (27. old.) stb. Ezt csak egy lépés választja el az idealizmustól, a „hívő fizikájától", melyet Pierre Duhem úr, a kantizmus szellemében csakugyan hirdet (I. Reynél a 162. old.; v. ö. a 160. old.). A jó Adler (Fritz) — szintén machista, aki marxista számba akar menni! — nem talált okosabbat annál, mint hogy Duhemet a következőképpen „helyesbítse": Duhem — úgymond — „a jelenségek mögött rejlő valóságokat" csak mint az „elmélet tárgyait" rekeszti ki, nem pedig, mint a *„valóság tárgyait"*.* Ezt már ismerjük, ez a kantizmus bírálata Hume és Berkeley szempontjából.

Duhemnél azonban szó sem lehet tudatos kantizmusról. Ő csak *ingadozik*, éppúgy, mint Mach, nem tudván, hogy mivel támassza alá relativizmusát. Több helyen egészen közel jut a dialektikus materializmushoz. A hangot olyannak ismerjük,

> „amilyen hozzánk való viszonyában, nem pedig olyannak, amilyen magában véve, a hangot előidéző testekben. Ezt a valóságot, amelynek érzeteink csak külső burkát és fátylát képezik, az akusztikai elméletek ismertetik meg velünk. Ezek tudatják velünk, hogy ott, ahol észleleteink csak azt a látszatot fogják fel, melyet hangnak nevezünk, a valóságban igen parányi, igen gyors periodikus mozgás létezik" stb..... (7. old.).

* „A fordító jegyzete" Duhem könyvének német fordításához. Leipzig 1908, J. Barth.

Nem a testek az érzetek szimbólumai, hanem az érzetek a testek szimbólumai (helyesebben — képmásai).

> „A fizika fejlődése folytonos harcot idéz elő a természet közt, mely nem fárad bele abba, hogy anyagot adjon, és az ész közt, amely nem fárad bele a megismerésbe" (32. old.)

— a természet végtelen, mint ahogy legparányibb részecskéje is (beleértve az elektront is) végtelen, de az értelem éppúgy végnélkül változtatja át a „magukbanvaló dolgokat" „nekünk való dolgokká".

> „A valóság és a fizika törvényei közötti harc tehát vég nélkül fog tartani; minden törvénnyel szemben, melyet a fizika megállapít, a valóság előbb-utóbb valamely tényre hivatkozó durva cáfolatot fog szembeszegezni; de a fizika fáradhatatlanul fogja a megcáfolt törvényt retusálni, módosítani, bonyolultabbá tenni" (290. old.).

Ez a dialektikus materializmusnak tökéletesen helyes kifejtése volna, ha a szerző szilárdan ragaszkodnék ehhez az objektív valósághoz, mely az emberiségtől függetlenül létezik.

> „A fizikai elmélet nem tisztán mesterséges rendszer, mely ma alkalmas, holnap pedig haszontalan; a fizikai elmélet azoknak a valóságoknak egyre természetiesebb osztályozása, egyre világosabb visszatükrözése, melyeket a kísérleti módszer képtelen közvetlenül" (szóról-szóra: szemtől-szembe — face à face) „szemlélni" (445. old.).

A machista Duhem utolsó mondatában a kanti idealizmussel kacérkodik: ez úgy hangzik, mintha a „kísérleti" módszeren kívül más módszer számára nyílnék ösvény, mintha a „magukbanvaló dolgokat" nem ismernők meg egyenesen, közvetlenül, szemtől-szembe. De ha a fizika elmélete egyre természetiesebbé válik, akkor ebből az következik, hogy tudatunktól függetlenül létezik „természet", valóság, amelyet ez az elmélet „visszatükröz" — s ez éppen a dialektikus materializmus nézete.

Szóval a mai „fizikai" idealizmus éppúgy, mint a tegnapi „fiziológiai" idealizmus, csak azt jelenti, hogy a természettudományok egyik ágában a természetbúvárok egyik iskolája lecsú-

szott a reakciós filozófiához, mert nem tudott a metafizikus materializmustól egyenesen és egyszerre a dialektikus materializmushoz felemelkedni.* A jelenkori fizika azonban azon az úton van, hogy ezt a lépést megtegye, és meg is fogja tenni, de a természettudomány egyedül helyes módszere és egyedül helyes filozófiája felé nem egyenesen halad, hanem cik-cakban, nem tudatosan, hanem ösztönösen, nem úgy, hogy világosan látná a „végcélt", hanem tapogatódzva, ingadozva, sőt olykor hátat fordítva a célnak. A jelenkori fizika vajúdik. Most szüli a dialektikus materializmust. A szülés fájdalmas. Az eleven és életképes lényen kívül elkerülhetetlenül világra jönnek bizonyos holt anyagok is, hulladékok, melyeknek helye a szemétgödörben van. E hulladékok közé tartozik az egész fizikai idealizmus, az egész empiriokritikai filozófia az empirioszimbolizmussal, empiriomonizmussal stb. stb. egyetemben.

* William Ramsay, a híres kémikus, ezt mondja: „Gyakran kérdezték tőlem: ‚vajjon nem rezgés-e az elektromosság? Hogyan lehet a dróttalan távírót parányi részecskék, vagy testecskék (korpuszkulák) helyváltoztatásával megmagyarázni?' A válasz a következő: ‚Az elektromosság: *dolog;* az elektromosság *igenis* (Ramsay kiemelése) ezek a parányi testecskék, de amikor ezek elröppennek a tárgytól, fényhullámhoz hasonló hullám terjed az éterben, s ezt a hullámot használja fel a dróttalan távíró' " *(William Ramsay:* „Essays, Biographical and Chemical". London, 1908, p. 126). A rádiumnak héliummá átváltozásáról szólva, Ramsay megjegyzi: „Legalább is az egyik úgynevezett elem most már nem tekinthető végső anyagnak, maga is átváltozik az anyag egyszerűbb formájává" (159—160. old.). „Most majdnem bizonyos, hogy a negatív elektromosság az anyag külön formája; a pozitív elektromosság pedig a negatív elektromosságtól megfosztott anyag, azaz: anyag minusz ez az elektromos anyag'" (176. old.). „Mármost mi az elektromosság? Azelőtt azt hitték, hogy kétféle elektromosság van: pozitív és negatív. Abban az időben nem lehetett erre a kérdésre választ adni. De a legújabb kutatások valószínűvé teszik, hogy amit negatív elektromosságnak szoktak nevezni, az voltaképpen (really) szubsztancia. Tényleg, részecskéinek viszonylagos súlyát megmérték; mindegyik részecske körülbelül hét századrésze a hidrogén-atom tömegének ... Az elektromosság atomjait ‚elektronoknak' nevezik" (196. old.). Ha a mi machistáink, akik filozófiai témákról könyveket és cikkeket írnak, gondolkodni tudnának, úgy megértenék, hogy ezek a kifejezések: „az anyag eltűnik", „az anyag az elektromosságra redukálódik" stb., csak ügyefogyott ismeretelméleti kifejezései annak az igazságnak, hogy új anyagformákat, az anyag mozgásának új formáit sikerül felfedezni, hogy a régi formákat ezekre az újakra sikerül visszavezetni stb.

VI. FEJEZET

EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

Az orosz machisták, mint már láttuk, két táborra oszlanak. V. Csernov úr és a „Russzkoje Bogatsztvo" munkatársai, a dialektikus materializmus teljes és következetes ellenfelei a filozófiában is, a történelemben is. A másik, bennünket itt leginkább érdeklő machista társaság marxista számba akar menni és mindenképpen azt akarja elhitetni az olvasóval, hogy a machizmus összeegyeztethető Marx és Engels történelmi materializmusával. Igaz, ezek az állítások nagyobbrészt csak állítások maradnak: egyetlen marxista számba menni akaró machista sem tette még a legcsekélyebb kísérletet sem arra, hogy valamennyire is rendszeresen kifejtse az empiriokriticizmus megalapítóinak igazi tendenciáit a társadalmi tudományok terén. Röviden foglalkozni fogunk ezzel a kérdéssel és kezdjük a német empiriokritikusoknak, azután pedig orosz tanítványaiknak az irodalomban található nyilatkozataival.

I. A NÉMET EMPIRIOKRITIKUSOK KIRÁNDULÁSAI A TÁRSADALMI TUDOMÁNYOK TERÜLETÉRE

1895-ben, még R. Avenarius életében, az általa szerkesztett filozófiai folyóiratban megjelent egyik tanítványának, F. Bleinek cikke: „Metafizika a politikai gazdaságtanban".* Az empiriokriticizmus összes tanítói nemcsak a nyilt, tudatos filozófiai materializmus „metafizikája", hanem az ösztönösen a materialista ismeretelmélet álláspontján álló természettudomány „metafizikája" ellen is hadakoznak. A tanítvány háborút indít a politikai gazdaságtan metafizikája ellen. Ez a harc a politikai gazdaságtan legkülönbözőbb iskolái ellen irányul, de bennünket kizárólag a Marx és Engels iskolája ellen irányuló empiriokritikai érvelés jellege érdekel.

* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", 1895, XIX. kötet. F. Blei: Die Metaphysik in der Nationalökonomie. 378—390. oldal.

„Az itt következő vizsgálódás célja — írja F. Blei — annak a kimutatása, hogy minden eddigi nemzetgazdaságtan a gazdasági élet jelenségeinek megmagyarázására irányuló kísérleteiben metafizikai előfeltételekkel dolgozik; hogy a gazdaság ‚törvényeit' annak ‚természetéből' ‚vezeti le' s szerinte az ember csak véletlen járuléka e ‚törvényeknek' ... A nemzetgazdaságtan minden eddigi elméletével metafizikai talajon áll, minden elmélete nem-biológiai, ennélfogva nem tudományos, s a megismerés szempontjából értéktelen. A teoretikusok nem tudják, hogy mire építik elméleteiket, nem tudják, hogy minő talajban teremtek. A legelfogulatlanabb realistáknak képzelik magukat, mert hiszen olyan ‚száraz' (nüchterne), ‚gyakorlati' és ‚kézzelfogható' (sinnfällige) gazdasági jelenségekkel foglalkoznak ... És a fiziológia egyes irányaival együtt mindnyájukban megvan az a rokoni hasonlatosság, amelyet csak egy szülőpár — a mi esetünkben a metafizika és a spekuláció — adhat gyermekeinek, a fiziológusoknak és a nemzetgazdászoknak. Ez utóbbiak közül egyesek a ‚gazdaság' ‚jelenségeit' elemzik" (Avenarius és iskolája idézőjelekbe foglalnak közönséges szavakat, amivel azt akarják jelezni, hogy ők, az igazi filozófusok, átlátnak az ilyen vulgáris, „ismeretelméleti elemzéssel" meg nem tisztított szóhasználat egész „metafizikáján"), „anélkül, hogy azt, amit találtak (das Gefundene) az egyének magatartásával kapcsolatba hoznák: a fiziológusok vizsgálódásaikból kikapcsolják az egyének magatartását mint a ‚lélek hatásait' (Wirkungen der Seele) — az ilyen irányú nemzetgazdászok pedig az egyének magatartását ‚a gazdaság immanens törvényeihez' képest elhanyagolhatónak (eine Negligible) nyilvánítják" (378—379. old.). „Marx elmélete mesterségesen konstruált folyamatok alapján ‚gazdasági törvényeket' állapított meg, aminek során a ‚törvények' a függő életsor kezdő szakaszában (Initialabschnitt), a gazdasági folyamatok pedig a befejező szakaszban álltak." — „... A ‚gazdaság' a nemzetgazdászoknál transzcendentális kategóriává vált, amelyben olyan ‚törvényeket' találtak, amilyeneket találni akartak: a ‚tőke' és a ‚munka', a ‚járadék', a ‚bér', a ‚haszon' ‚törvényeit'. A nemzetgazdászoknál az ember a ‚kapitalista', a ‚munkás' stb. platói fogalmává lett. A szocializmus a ‚tőkést' mint ‚haszon-

hajhászt', a liberalizmus a munkást mint ‚követelődzőt' jellemezte — s ráadásul mindkét jellemet ‚a tőke törvényszerű hatásával' magyarázta."

„Marx a francia szocializmus és politikai gazdaságtan tanulmányozásához már szocialista világszemlélettel fogott s megismerési célja az volt, hogy világszemléletét a kezdeti érték ‚biztosítása céljából' ‚elméletileg megalapozza'. Marx megtalálta Ricardónál az értéktörvényt... A francia szocialistáknak Ricardóból levont következtetései Marx életkülönbséggé megtett E-értékének, ‚világszemléletének' ‚biztosítására' nem lehettek elegendők, mert ezek a következtetések ‚a munkások meglopásán érzett felháborodás' s más effélék formájában már bennfoglaltattak kezdeti értékének tartalmában. A következtetéseket ‚mint gazdaságilag formálisan hamisakat' elvetette, mert ‚egyszerűen az erkölcsnek a gazdaságra való alkalmazását' jelentették." „‚De ami gazdaságilag helytelen, az világtörténelmi szempontból mégis helyes lehet. Amikor a tömeg erkölcsi tudata valamely gazdasági tényt igazságtalannak nyilvánít, ez annak a bizonyítéka, hogy maga a tény már túlélte magát, hogy más gazdasági tények jelentek meg, amelyeknél fogva amazok elviselhetetlenekké és tarthatatlanokká váltak. A formális gazdasági helytelenség mögött tehát nagyon igaz gazdasági tartalom rejtőzhetik' " (Engelsnek K. Marx „A filozófia nyomora" c. könyvéhez írt előszavából).

„Ebben az idézetben — folytatja F. Blei az Engels-idézet után — a bennünket itt érdeklő függő sor középső szakasza (Medialabschnitt) le van emelve" („abgehoben" — Avenarius műkifejezése, melynek jelentése: bejutott a tudatba, kiemelkedett). „Annak ‚megismerése' után, hogy ‚az igazságtalanság erkölcsi tudata' mögött ‚gazdasági ténynek' kell rejtőznie, következik a végső szakasz"... (Finalabschnitt: Marx elmélete kijelentés, azaz E-érték, azaz életkülönbség, mely három stádiumon, három szakaszon megy át; ezek: a kezdeti, középső és a végső szakasz — (Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt)... „‚a gazdasági tény' megismerése. Vagy más szóval, most az a feladat, hogy a kezdeti érték ‚biztosítása' céljából a kezdeti értéket, azaz ‚világszemléletet' a ‚gazdasági tényekben' ‚újra megtaláljuk'.

— A függő sornak ez a határozott variációja már magában foglalja a marxi metafizikát, függetlenül attól, hogy miképpen lép fel a ‚megismert' a végső szakaszban. A ‚szocialista világszemléletet' mint független E-értéket, ‚abszolút igazságot' ‚utólag' egy ‚speciális' ismeretelmélet, éspedig Marx gazdasági rendszere és a materialista történelemelmélet ‚alapozza' meg... Mármost a marxi világszemlélet ‚szubjektív' ‚igazsága' az értéktöbblet fogalmának segítségével megtalálja a maga ‚objektív igazságát' a ‚gazdasági kategóriák' ismeretelméletében — a kezdeti érték biztosítása megtörtént, a metafizika megkapta a maga utólagos ismeret-kritikáját" (383—386. old.).

Az olvasó valószínűleg neheztel ránk azért, hogy oly hosszasan idézzük ezt a hihetetlenül sekélyes szózagyvalékot, ezt az Avenarius terminológiájának jelmezében előadott tudóskodó bohóckodást. Ámde — wer den Feind will verstehen , muss in *Feindes* Lande gehen: aki ismerni akarja az ellenséget, annak az *ellenség* országába kell mennie. Avenarius filozófiai folyóirata pedig igazi ellenséges ország a marxisták számára. És most kérjük az olvasót, hogy egy percre küzdje le a burzsoá tudomány bohócaival szemben érzett jogos undorát és elemezze Avenarius tanítványának és munkatársának okfejtését.

Első érv: Marx „metafizikus", aki nem értette meg a „fogalmak" ismeretelméleti „kritikáját", nem dolgozott ki általános ismeretelméletet és minden teketória nélkül becsempészte a materializmust a maga „speciális ismeretelméletébe".

Ebben az érvben nincs semmi, ami személyesen Bleié és csakis Bleié volna. Láttuk már tízszer és százszor, hogy az empiriokriticizmus *összes* megalapítói és az *összes* orosz machisták a materializmust „metafizikával" vádolják, azaz helyesebben: a kantistáknak, hume-istáknak, idealistáknak a materialista „metafizika" elleni elkoptatott érveit ismétlik.

Második érv: a marxizmus éppoly metafizika, mint a természettudomány (fiziológia). — Ezt az érvet sem Blei „követte el", hanem Mach és Avenarius, mert ők üzentek háborút „a természettudományi metafizika" ellen, így nevezvén az ösztönös materialista ismeretelméletet, melyhez (saját bevallásuk szerint és az összes, a kérdést némileg ismerő emberek véleménye szerint) a természetbúvárok óriási többsége ragaszkodik.

Harmadik érv: a marxizmus az „egyéniséget" jelentéktelen nagyságnak, quantité négligeable-nak nyilvánítja, az embert „véletlennek" tekinti, holmi „immanens gazdasági törvényeknek" veti alá, nem elemzi azt, amit találunk (des Gefundenen), ami adva van stb. — Ez az érv teljesen az empiriokritikai „elvi koordinációnak", vagyis Avenarius teóriája *idealista* bogarának eszmekörét ismétli. Bleinek tökéletesen igaza van, amikor azt állítja, hogy Marxnál és Engelsnél az efféle idealista badarságnak még nyomát sem lehet találni, és hogy ennek a badarságnak a szempontjából elkerülhetetlenül el kell vetni a marxizmust *teljesen*, elejétől kezdve, filozófiai kiinduló alaptételeitől kezdve.

Negyedik érv: Marx elmélete „nem-biológiai", nem ismer semmiféle „életkülönbséget", sem más, ehhez hasonló biológiai műszavakkal űzött játékot, ami a reakciós Avenarius professzor „tudománya", — Blei érve helyes a machizmus szempontjából, mert Marx elmélete és Avenarius „biológiai" szórakozásai között ugyancsak szembeötlő szakadék tátong. Mindjárt látni fogjuk, hogy a marxista számba menni akaró orosz machisták valójában Blei nyomdokában haladtak.

Ötödik érv: Marx elméletének pártszerűsége, elfogultsága, eleve elhatározott megoldásai. Az *egész* empiriokriticizmus, és korántsem csak Blei, pártonkívüliségre tart igényt, mind a filozófiában, mind a társadalomtudományban. Se szocializmus, se liberalizmus. Az alapvető és kiengesztelhetetlen filozófiai irányokat, a materializmust és az idealizmust nem kell elhatárolni egymástól, hanem arra kell törekedni, hogy *föléjük* emelkedjünk. A machizmusnak ezt a tendenciáját nyomon követtük az ismeretelméleti kérdések hosszú során, és nincs okunk csodálkozni, hogy a társadalomtudomány terén is találkozunk vele.

Hatodik érv: az „objektív", igazság kigúnyolása. Blei nyomban megsejtette és tökéletesen helyesen sejtette, hogy a történelmi materializmus és Marx egész gazdasági tana át és át van itatva az objektív igazság elismerésével. És Blei helyesen fejezte ki Mach és Avenarius tanának tendenciáját, amikor, ahogy mondani szokás, a limine elvetette a marxizmust — éppen az objektív igazság eszméje miatt —, amikor minden további nélkül kijelentette, hogy a marxizmus tanítása mögött semmi sincs Marx „szubjektív" nézetein kívül.

És ha a mi machistáink megtagadják Bleit (és bizonyára

meg fogják őt tagadni), úgy mi azt mondjuk nekik: Ne a tükröt szidjad, hogyha... stb. Blei tükör, amely *hűen* tükrözi vissza az empiriokriticizmus tendenciáit, és ha a mi machistáink megtagadják őt, az csak jámbor szándékaikról — és ostoba, eklektikus, Marx és Avenarius egyesítésére irányuló törekvésükről tanúskodik.

Blei után térjünk át Petzoldtra. Míg Blei csak egyszerű tanítvány, addig Petzoldtot oly kimagasló empiriokritikusok mint Ljeszévics, tanítónak nyilvánítják. Míg Blei közvetlenül vetette fel a marxizmus kérdését, addig Petzoldt — aki nem ereszkedik le annyira, hogy számot vessen holmi Marx-szal vagy Engelsszel — pozitív formában fejti ki az empiriokriticizmus szociológiai nézeteit, módot adva arra, hogy szembeállítsuk őket a marxizmussal.

A petzoldti „Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung" II. kötetének ez a címe: „Útban a maradandó felé" („Auf dem Wege zum Dauernden"). A szerző a maradandóság tendenciáját teszi meg vizsgálódásának alapjául.

> „Az emberiség véglegesen (endgültig) maradandó állapota formális oldaláról fő vonásaiban feltárható. Ilymódon megkapjuk az etika, az esztétika és a formális ismeretelmélet alapját" (III. old). „Az emberi fejlődés magában hordja célját, maga is tökéletes (vollkommen) maradandó állapot felé halad" (60. old.). Ezt igen számos és sokféle jel mutatja. Így például, vajjon sok olyan buzgó radikális van-e, aki megöregedve nem „okosodott" meg, nem lett higgadtabbá? Igaz, ez az „időelőtti stabilitás" (62. old.) a nyárspolgár sajátossága. De vajjon a filiszterek nem alkotnak-e „kompakt többséget"? (62. old.).

Filozófusunk dőlt betűkkel nyomtatott végkövetkeztetése ez:

> „Gondolkodásunk és tevékenységünk minden céljának leglényegesebb ismertetőjele a maradandóság" (72. old.).

Magyarázat: Sokan „nem bírják látni", ha a kép a falon ferdén lóg vagy a kulcs az asztalon nem fekszik egyenesen. S az ilyen emberek „korántsem feltétlenül pedánsak" (27. old.). „Csak *az az érzés* van bennük, *hogy valami nincs rendben*" (72. old. a kiemelés Petzoldtól származik). Szóval a maradandóság tendenciája nem egyéb, mint valami végleges, természeténél fogva végső állapotra irányuló törekvés" (73. old.). Mindezt a második kötet

V. fejezetéből vettük, melynek címe „A stabilitásra irányuló pszichikai tendencia". Ennek a tendenciának bizonyítékai egytől-egyig nagyon nyomósak. Például:

„Az alpinista nagyrészt valami legvégsőre, az eredeti térbeli értelemben vett legmagasabbra irányuló törekvésnek enged. Nem mindig a kilátás utáni vágyódás és a szabad levegőben és a nagy természetben gyakorolt hegymászás testi élvezete hajtja az embert a hegycsúcsok felé, hanem az a valamennyi szerves lényben mélyen gyökerező ösztön, hogy meg kell maradni valamely tevékenység egyszer már megkezdett iránya mellett addig, amíg a természetes célt el nem értük" (73. old.).

Még egy példa:

Mennyi pénzt költenek az emberek arra, hogy bélyeggyűjteményüket teljessé tegyék! „Az ember beleszédül, ha egy bélyegkereskedő árjegyzékét... átlapozza. S mégis, semmi sem természetesebb és érthetőbb, mint ez a maradandóságra irányuló törekvés" (74. old.).

A filozófiailag műveletlen emberek nem értik meg a stabilitás vagy a gazdaságos gondolkodás elvének nagy horderejét. Petzoldt az avatatlanok számára részletesen kifejti „elméletét". „A részvét, mint maradandósági állapotok iránti közvetlen szükséglet kifejezése" — így szól a 28. §. Tartalma —

„... A részvét nem megismétlése, nem megkettőzése a megfigyelt fájdalomnak, hanem e fájdalom felett érzett fájdalom... A részvét e közvetlenségének rendkívül nagy fontosságot kell tulajdonítani. Ha ezt elismerjük, úgy ezzel azt is elismerjük, hogy az ember mások javát éppannyira közvetlenül és természetesen szívén viselheti, mint a saját javát, és ezzel elvetjük az erkölcstannak mindennemű utilitarista és eudemonista megalapozását. Az emberi természet a maradandóság és nyugalom utáni vágyódásánál fogva alapjában véve nem gonosz, hanem segítségre kész.

A részvét közvetlensége sokszor a segítség közvetlenségében nyilatkozik meg, az életmentő gyakran minden meggondolás nélkül veti magát a vízbefúló után. A halállal küszködő látványa elviselhetetlen számára, teljesen megfeledke-

zik egyéb kötelezettségeiről, és talán kockára teszi a maga és övéi létét, hogy egy züllött iszákos haszontalan életét megmentse, vagyis a részvét bizonyos körülmények között erkölcsileg nem igazolható cselekedetekre ragadhatja el az embert . . .“

És hasonló hihetetlen laposságokkal van tele az empiriokritikai filozófia száz meg száz lapja!

Az erkölcsöt az „erkölcsi maradandósági készlet“ fogalmából vezeti le (a második kötet második része: „A lélek maradandósági készletei“, I. fejezet: „Az erkölcsi maradandósági készletről“).

„A már meglevő maradandósági állapot fogalmánál fogva egyik összetevőjében sem tartalmaz olyan feltételeket, melyek változásra vezethetnének. Ebből minden további nélkül következik, hogy nem rejtheti magában a *háború* lehetőségét sem“ (202. old.). „Azt lehetne hinni, hogy mindent megoldottunk, ha . . . a gazdasági és társadalmi egyenlőséget a végleges (endgültig) stabilitási állapot fogalmából vezetjük le.“ (213. old.).

Ez a „maradandó állapot“ nem a vallásból ered, hanem a „tudományból“. Nem a „többség“ fogja megvalósítani, mint ahogy a szocialisták gondolják, nem a szocialisták hatalma „képes az emberiségen segíteni“ (207. old.), — nem, a „szabad fejlődés“ fog az eszményhez vezetni. Vajjon nem csökken-e valóban a tőke profitja, nem növekedik-e állandóan a munkabér? (223. old.). Minden a „bérrabszolgaságról“ szóló állítás helytelen (229. old.). A rabszolgáknak csontjait büntetlenül összetörhették, ma pedig? Nem, „az erkölcsi haladás“ kétségtelen: nézzétek az angliai settlement-mozgalmat, az Üdv hadseregét (230. old.), a németországi „etikai társaságokat“. Az „esztétikai maradandósági állapot“ nevében (a II. rész II. fejezete) elveti „a romantikát“. A romantikához tartozik az Én mértéktelen kiterjesztésének minden válfaja, az idealizmus, a metafizika, az okkultizmus, a szolipszizmus, az egoizmus, „a kisebbségnek a többség által való erő-

szakos majorizálása" és „minden munka állami megszervezésének szociáldemokrata ideálja" (240—241. old).*

Határtalan tompaelméjűség, a nyárspolgár tompaelméjűsége, aki a legelcsépeltebb lim-lomot „új", empiriokritikai rendszerezés és terminológia leple alatt önelégülten teregeti ki — ebben foglalható össze Blei, Petzoldt, Mach szociológiai kirándulásainak eredménye. Nyakatekert szavak mutatós köntöse, a szillogisztika keservesen kiizzadt agyafúrtságai, kifinomult szkolasztika — szóval ugyanaz van az ismeretelméletben is, a szociológiában is, ugyanaz a reakciós tartalom, ugyanazon ordító cégér alatt.

Lássuk most az orosz machistákat.

2. HOGYAN HELYESBÍTI ÉS „FEJLESZTI TOVÁBB" BOGDÁNOV MARXOT?

„Az élet fejlődése a természetben és a társadalomban" című cikkében (1902; lásd „A társadalmi lélektan köréből" 35. és köv. old.) Bogdánov a „Zur Kritik" előszavának azt az ismert helyét idézi, ahol „a legnagyobb szociológus", azaz Marx, kifejti a történelmi materializmus alapjait. Marx idézése után Bogdánov kijelenti, hogy „a történelmi monizmus régi fogalmazása, bár alapjában továbbra is igaz marad, már nem elégít ki bennünket teljesen" (37. old.). A szerző tehát helyesbíteni vagy továbbfejleszteni akarja az elméletet *annak alapjaiból kiindulva.* A szerző legfőbb következtetése ez:

> „Kimutattuk, hogy a társadalmi formák a biológiai alkalmazkodás átfogó *neméhez* tartoznak. Ámde ezzel még nem határoztuk meg a társadalmi formák területét: a meghatározás céljából nemcsak a *nemet,* hanem a *fajt* is meg kell állapítani... Az emberek a létért való küzdelemben csak a *tudat* segítségével egyesülhetnek: tudat nélkül nincs társulás. Ennélfogva *a társadalmi élet minden megnyilvánu-*

* Mach ugyanebben a szellemben nyilatkozik Popper és Menger bürokratikus szocializmusa mellett, amely az „egyéniség szabadságát" biztosítja, s ezáltal „előnyösen különbözik" a szociáldemokraták tanításától, minthogy „a rabszolgaság egy szociáldemokrata államban még általánosabbá és nyomasztóbbá válhatnék, mint egy monarchikus vagy oligarchikus államban" (lásd: „Erkenntnis und Irrtum", 2. Auflage, 1906, S. 80—81).

lásában tudatos és pszichikai. A társadalmi lét elválaszthatatlan a tudatosságtól. *A társadalmi lét és a társadalmi tudat e szavak pontos értelmében azonosak*" (50—51. old.; a kiemelés Bogdánovtól származik).

Hogy ennek a következtetésnek semmi köze sincs a marxizmushoz, arra már Ortodox rámutatott. („Filozófiai vázlatok." Szent-Pétervár 1906, 183. old. és előbb). Bogdánov azonban szidalmakkal válaszolt, belekötve egy, ez idézetben előforduló *hibába:* ahelyett, hogy: „e szavak pontos értelmében", Ortodox így idézett: „teljes értelmében". A hiba nyilvánvaló, s a szerzőnek minden joga megvolt arra, hogy helyreigazítsa, de ebből az alkalomból „elferdítésről", „felcserélésről" stb. kiabálni („Empiriomonizmus", III. könyv, XLIV. old.) — annyi mint szánalmas szavakkal *elkenni* a nézeteltérés lényegét. Akármilyen „pontos" értelmét gondolja is ki Bogdánov ezeknek a szavaknak: „társadalmi lét" és „társadalmi tudat", kétségtelen, hogy az általunk idézett tétel *helytelen.* A társadalmi lét és a társadalmi tudat nem azonosak — pontosan ugyanúgy, mint ahogy nem azonos a lét általában és a tudat általában. Abból, hogy az emberek, amikor társulnak egymással, ezt mint tudatos lények teszik, semmiképpen *sem következik,* hogy a társadalmi tudat azonos a társadalmi léttel. Társulva egymással, az emberek minden, valamennyire is bonyolult társadalmi alakulatban — és különösen a kapitalista társadalmi alakulatban — *nincsenek tudatában annak,* hogy milyen társadalmi viszonyok alakulnak ki ezáltal, hogy minő törvények szerint fejlődnek azok stb. Példának okáért a paraszt, amikor gabonát ad el a világpiacon, „társul" a világ gabonatermelőivel, de ennek nincs tudatában, és annak sincs tudatában, hogy minő társadalmi viszonyok keletkeznek a cseréből. A társadalmi tudat *visszatükrözi* a társadalmi létet, — ez Marx tanítása. A visszatükrözés körülbelül hű másolata lehet a visszatükrözöttnek, de itt azonosságról beszélni képtelenség. A tudat általában *visszatükrözi* a létet, — ez minden materializmus általános tétele. Nem látni e tétel közvetlen és felbonthatatlan kapcsolatát a történelmi materializmus e tételével: a társadalmi tudat visszatükrözi a társadalmi létet — lehetetlen.

Bogdánov arra irányuló kísérlete, hogy észrevétlenül helyesbítse és továbbfejlessze Marxot „alapjainak szellemében", nem egyéb, mint ezeknek a *materialista* alapoknak eltorzítása az

idealizmus szellemében. Nevetséges volna ezt tagadni. Emlékeztetünk az empiriokriticizmus (nem az empiriomonizmus, dehogy is! — hiszen ezek között a rendszerek között olyan óriási, de milyen óriási különbség van!) bazárovi fogalmazására: „az érzéki képzet *éppen maga* a rajtunk kívül létező valóság". Ez nyilvánvaló idealizmus, nyilvánvalóan a tudat és lét azonosságának elmélete. Emlékeztetünk továbbá az immanens W. Schuppénak (aki éppoly buzgón esküdözött és verte a mellét, mint Bazárov és társai, hogy ő nem idealista, és éppoly határozottan ragaszkodott szavainak „pontos" értelméhez, mint Bogdánov) formulájára: „a lét — tudat". Ezt most vessék egybe az immanens Schubert-Soldern következő érvelésével, mellyel meg akarja *dönteni* Marx történelmi materializmusát:

> „Minden anyagi termelési folyamat megfigyelője számára mindig tudatbeli jelenség... Ismeretelméletileg tehát nem a külső termelési folyamat az *elsődleges* (prius), hanem az alany, illetve az alanyok, más szóval a tisztán anyagi termelési folyamat sem vezet ki (bennünket) az általános tudati összefüggésből" (Bewusstseinzusammenhang). (Lásd az idézett könyvben: „Das menschliche Glück und die soziale Frage", S. 293, 295—296.)

Hiába átkozza Bogdánov a materialistákat „gondolatai elferdítése" miatt, semmiféle átkozódás sem másít meg egy egyszerű és világos tényt. Az empiriomonista Bogdánov Marx-helyesbítése és Marxnak állítólag Marx szellemében való bogdánovi továbbfejlesztése *semmi lényegesben* sem különbözik az idealista és ismeretelméleti szolipszista Schubert-Soldern Marx-cáfolatától. Bogdánov erősködik, hogy ő nem idealista. Schubert-Soldern erősködik, hogy ő realista (Bazárov ezt még el is hitte!). Manapság a filozófusnak okvetlenül „realistának" és „az idealizmus ellenségének" kell vallania magát. Ideje már, hogy ezt végre megértsék, machista uraim!

Az immanensek is, az empiriokritikusok is, az empiriomonista is az *idealizmus* egyes pontjain, részletein, formulázásán vitatkoznak egymással, mi pedig *a limine* elvetjük filozófiájuk minden, e szentháromság minden egyes tagjánál közös alapját. Hadd hirdesse Bogdánov a legjobb értelemben s a legjobb szándékokkal a társadalmi lét és a társadalmi tudat „azonosságát", elfogadva

Marx *valamennyi következtetését*, mi azt fogjuk mondani: Bogdánov, *minusz* „empiriomonizmus" (helyesebben — *minusz* machizmus) — marxista. Mert a társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságának ez az elmélete *merő badarság, feltétlenül reakciós* elmélet. Ha ezt egyesek összeegyeztetik a marxizmussal, marxista magatartással, úgy el kell ismernünk, hogy ezek az emberek jobbak, mint elméleteik, de a marxizmusnak ilyen hajmeresztő elméleti eltorzításait nem szabad mentegetni.

Bogdánov úgy egyezteti össze a maga elméletét Marx következtetéseivel, hogy e következtetések kedvéért feláldozza a legelemibb következetességet. A világgazdaságban minden egyes termelő tudatában van annak, hogy bizonyos változást visz bele a termelés technikájába, minden egyes árutulajdonos tudatában van annak, hogy bizonyos termékeket másokra cserél be, de ezek a termelők és tulajdonosok nincsenek tudatában annak, hogy ezáltal megváltoztatják a *társadalmi létet*. Mindezeknek a kapitalista világgazdaságban végbemenő változásoknak és minden elágazásuknak összegét hetven Marx se tudná felölelni. Amit el lehet érni, az legfeljebb az, hogy felfedezték a változások *törvényeit*, a fő és alapvető pontokban kimutatták e változások és történelmi fejlődésük *objektív* logikáját, — amely nem abban az értelemben objektív, hogy a tudatos lényekből, emberekből álló társadalom fennállhatna és fejlődhetne a tudatos lények létezésétől *függetlenül* (Bogdánov csak ezeket a semmiségeket hangsúlyozza „elméletével"), hanem abban az értelemben, hogy a társadalmi lét *független* az emberek *társadalmi tudatától*. Abból a tényből, hogy élsz és gazdálkodol, gyermekeket szülsz és termékeket állítsz elő, ezeket kicseréled, az eseményeknek, a fejlődésnek objektíven szükségszerű láncolata alakul, mely független *társadalmi* tudatodtól, amelyet ez sohasem foghat át teljesen. Az emberiségnek az a legfőbb feladata, hogy a gazdasági fejlődésnek (a társadalmi lét fejlődésének) ezt az objektív logikáját általános és fő vonásaiban átfogja, úgy, hogy mennél szabatosabban, világosabban, kritikusabban alkalmazza *hozzá* a maga társadalmi tudatát és az az összes kapitalista országok haladó osztályainak tudatát.

Bogdánov mindezt elismeri. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy a „társadalmi lét és a társadalmi tudat azonosságáról" szóló elméletét *tényleg* elveti, s ez az elmélet puszta szkolasztikus toldalék marad, — éppoly puszta, holt és értéktelen, mint az egyetemes be-

helyettesítés elmélete" vagy az „elemekről", az „introjekcióról" szóló tanítás és a többi hasonló machista badarság. De a „halott magával ragadja az élőt", a holt szkolasztikus toldalék Bogdánov *akarata ellenére és tudatától függetlenül* filozófiáját azoknak a Schubert-Solderneknek és egyéb reakciósoknak szolgáló eszközzé teszi, akik ezer változatban és száz professzori katedráról *ugyanezt* a halottat élőnek hirdetik az élővel szemben, azzal a céllal, hogy megfojtsák az élőt. Bogdánov maga minden reakciónak és nevezetesen a burzsoá reakciónak esküdt ellensége. A bogdánovi „behelyettesítés" és a „társadalmi lét és a társadalmi tudat azonossága" elmélete ezt a reakciót *szolgálja*. Szomorú, de tény.

A materializmus általában elismeri az emberiség tudatától, érzetétől, tapasztalatától, stb. független, objektív, valóságos létet (anyagot). A történelmi materializmus a társadalmi létet az emberiség társadalmi tudatától függetlennek tekinti. A tudat ott is, itt is csupán tükröződése a létnek, a legjobb esetben megközelítően hű (adekvát, eszményi pontosságú) tükröződése. A marxizmus filozófiájából, ebből az egyetlen acéldarabból öntött filozófiából egyetlen alapvető kiindulótételt, egyetlen lényeges részt sem lehet elvenni anélkül, hogy el ne távolodnánk az objektív igazságtól, anélkül hogy ne dőlnénk a burzsoá reakciós hazugság karjaiba.

Még néhány példát hozunk fel arra, hogyan lesz urrá a holt filozófiai idealizmus az eleven marxista Bogdánovon.

A „Mi az idealizmus" című 1901-ben írt cikkben (ugyanott, 11. és köv. old.) olvassuk:

> „A következő eredményre jutottunk: ott is, ahol az emberek a haladást illető nyilatkozataikban egyetértenek és ott is, ahol nem értenek egyet, a haladás eszméjének alapértelme egy és ugyanaz marad: *a tudatélet fokozódó teljessége és összhangja*. Ez a haladás fogalmának objektív tartalma... Ha mármost a haladás eszméjének általunk nyert pszichológiai kifejezését összehasonlítjuk az előbb megvilágított biológiai kifejezéssel („biológiailag *haladásnak nevezzük az életösszeg fokozódását*", 14. old.), úgy könnyen megyőződünk arról, hogy az első teljesen egybevág a másodikkal és belőle levezethető... Minthogy a társadalmi élet a társadalom tagjainak pszichikai életére vezethető vissza, ezért a haladás eszméjének tartalma itt is ugyanaz lesz — az élet

teljességének és összhangjának fokozódása; csak ezt kell hozzáfűzni: az emberek *társadalmi* életének. És természetesen a társadalmi haladás eszméjének más tartalma sohasem volt és nem is lehet" (16. old.).

„Arra a következtetésre jutottunk ... hogy az idealizmus azt a győzelmet fejezi ki, melyet az ember lelkében a szociálisabb hangulatok a kevésbbé szociálisak felett aratnak, hogy a haladás eszménye haladó társadalmi tendenciák visszatükröződése az idealista pszichikumban" (32. old.).

Mondani sem kell, hogy ebben az egész biológiával és szociológiával való játékban *szemernyi* marxizmus sincsen. Spencernél és Michajlovszkijnál akárhány, semmivel sem rosszabb meghatározást találhatunk, melyek a szerző „jószándékán" kívül semmit sem határoznak meg és csak azt mutatják, hogy *egyáltalában nem értik,* hogy „mi az idealizmus" és mi a materializmus.

Elővesszük az „Empiriomonizmus" harmadik könyvét, a „Társadalmi kiválasztódás" (a módszer alapjai) című cikket (1906-ból). A szerző azzal kezdi, hogy elveti „Lange, Ferri, Woltmann és sok más szerző eklektikus társadalom-biológiai kísérleteit" (1. old.), a 15. oldalon pedig már kifejti a „vizsgálódás" következő eredményét: „Az energetika és a társadalmi kiválasztódás alapvető kapcsolatát a következőkép fogalmazhatjuk meg:

„A társadalmi kiválasztódás minden aktusa ama társadalmi komplexum növekedését vagy csökkenését jelenti, amelyre vonatkozik. Az első esetben ‚pozitív', a másodikban ‚negatív kiválasztódással' van dolgunk" (a szerző kiemelése).

És ezt a hallatlan badarságot marxizmusnak nevezik! Elképzelhető-e valami meddőbb, holtabb, szkolasztikusabb az ilyen egymásmellé sorakoztatott biológiai és energetikai szavacskáknál, amelyek a társadalmi tudományok területén semmit sem adnak és nem is adhatnak. Árnyéka sincs itt konkrét gazdasági kutatásoknak, nyoma sincs itt Marx módszerének, a dialektikus módszernek és a materialista világnézetnek, — csak meghatározások *kiagyalása* az egész és arra irányuló kísérletek, hogy ezeket a meghatározásokat a marxizmus kész eredményeihez hozzáidomítsák.

„A tőkés társadalom termelőerőinek gyors növekedése kétségkívül a társadalmi egész energiájának gyarapodása ..."

— e mondat második fele kétségkívül egyszerű ismétlése a mondat első felének, tartalmatlan műszavakban kifejezve, amelyek látszatra mintha „elmélyítenék" a kérdést, tényleg azonban *hajszálnyira* sem különböznek Lange és társai eklektikus társadalombiológiai kísérleteitől! —

> „... de e folyamat diszharmonikus jellege odavezet, hogy ‚válsággal', termelőerő-pazarlással, nagy energia-csökkenéssel végződik: a ‚pozitív kiválasztódást' a ‚negatív' váltja fel" (18. old.).

Hát nem Lange ez? A válságokról szóló kész megállapításokra, eredményekre, anélkül, hogy csak parányi konkrét anyagot is adnának hozzájuk, anélkül, hogy a válságok természetét tisztáznák, biológiai, energetikai címkét ragasztanak. Mindez nagyon dícséretes, mert a szerző Marx következtetéseit meg akarja erősíteni és el akarja mélyíteni, de a valóságban csak *felhígítja* őket elviselhetetlenül unalmas, holt szkolasztikával. Itt csak az eleve ismert következtetés *megismétlésében* van „marxizmus", míg ez az „új" megalapozás, ez az egész *„társadalmi energetika"* (34. old.), és „társadalmi kiválasztódás", csak *kiválogatott szavak halmaza,* a marxizmus merő kigúnyolása.

Bogdánov egyáltalában nem marxista kutatással foglalkozik, hanem azzal, hogy e kutatással már előbb elért eredményeket biológiai és energetikai terminusok köntösébe öltözteti. Ez a kísérlet elejétől végig semmit sem ér, mert ezek a fogalmak: „kiválasztódás", az energia „asszimilációja és disszimilációja", energetikai mérleg stb. stb., a társadalmi tudományok területére alkalmazva, csak *üres frázisok.* A valóságban fogalmak segítségével lehetetlen a társadalmi jelenségeket *vizsgálni,* lehetetlen a társadalmi tudományok *módszerét* tisztázni. Nincs annál könnyebb, mint „energetikai" vagy „társadalom-biológiai" címkét ragasztani az olyan jelenségekre, mint a válságok, a forradalmak, az osztályharc stb., de nincs meddőbb, szkolasztikusabb, holtabb valami sem, mint az ilyen foglalkozás. Nem az a fontos, hogy Bogdánov ennek során valamennyi eredményét és következtetését Marxhoz idomítja, illetve „majdnem" valamennyit (láttuk a társadalmi élet és a társadalmi tudat közti viszony kérdésében tett „helyesbítését"), — hanem az, hogy ennek a hozzáidomításnak, ennek a

„társadalmi energetikának" *módszerei* — teljesen ferdék és semmiben sem különböznek Lange módszereitől.

„Lange úr — írta Marx 1870 június 27-én Kugelmannnak (‚Über die Arbeiterfrage usw.', 2. Auflage) — agybafőbe dícsér engem, de csak azért, hogy magát nagy embernek tüntesse fel. Lange úr ugyanis nagy felfedezésre jutott. Az egész történelem egyetlen nagy természeti törvény alá foglalható. Ez a természettörvény, a ‚struggle for life', a ‚létért való küzdelem' *frázisa* — ebben az alkalmazásban a darwini kifejezés puszta frázissá válik — s ennek a frázisnak tartalma a malthusi népesedési vagy inkább túlnépesedési törvény. Ahelyett tehát, hogy a struggle for life-t úgy, ahogy az történelmileg a különböző meghatározott társadalmi formákban megnyilvánul, elemeznék, nem kell egyebet csinálni, mint minden konkrét harcot a ‚struggle for life' frázisává, s ezt a frázist a malthusi népesedési fantáziává átváltoztatni. Meg kell adni, hogy ez nagyon meggyőző módszer — a pöffeszkedő, tudóskodó, fennhéjázó tudatlanság és gondolatrenyheség számára."

Marx Lange-bírálatának nem az az alapja, hogy Lange speciálisan a malthusianizmust a társadalomtudományba csúsztatja be, hanem hogy biológiai fogalmak átvitele a társadalmi tudományok területére *általában frázis*. „Jó" céllal viszik-e át ezeket a fogalmakat, avagy helytelen szociológiai következtetések alátámasztása végett, egészen mindegy — a frázis mindenképpen frázis marad. És Bogdánov „szociális energetikája", a társadalmi kiválasztás tanának összeboronálása a marxizmussal nem egyéb, mint ilyen frázis.

Mint ahogy az ismeretelméletben Mach és Avenarius nem fejlesztették tovább az idealizmust, hanem a *régi* idealista tévedéseket túlhalmozták fellengős terminológiai badarságokkal („elemek", „elvi koordináció", „introjekció" stb.), ugyanígy a társadalomtudományban is az empiriokriticizmus még a marxizmus következtetései iránt érzett legószintébb rokonszenve mellett is, fellengős, üres energetikai és biológiai szólamokkal a történelmi materializmus eltorzítására vezet.

A jelenlegi oroszországi machizmus (helyesebben: a szociáldemokraták egy része közt elterjedt machista járvány történelmi

sajátossága a következő. Feuerbach „materialista volt lent, idealista fent", ugyanez áll bizonyos mértékben Büchnerre, Vogtra, Moleschottra és Dühringre is, azzal a lényeges különbséggel, hogy ezek a filozófusok törpék és szánalmas kontárok voltak Feuerbachhoz képest.

Marx és Engels, akik Feuerbachból nőttek ki és a kontárok elleni harcban lettek férfiakká, figyelmüket természetszerűleg főképpen a materializmus filozófiájának felfelé való teljes kiépítésére fordították, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra. Ezért Marx és Engels műveikben erősebben hangsúlyozták a *dialektikus* materializmust, mint a dialektikus *materializmust*, inkább a *történelmi* materializmusért *küzdöttek*, semmint a történelmi *materializmusért*. A mi machistáink, akik marxista számba akarnak menni, egészen más történelmi szakaszban jutottak el a marxizmushoz, olyan időben jutottak el hozzá, amikor a burzsoá filozófia, különösen az ismeretelméletben specializálta magát és egyoldalú, torzított formában véve át a dialektika némely alkotórészét (például a relativizmust), figyelmét főkép arra fordította, hogy megvédelmezze vagy helyreállítsa az idealizmust lent, nem pedig az idealizmust fent. Mindenesetre tény, hogy általában a pozitivizmus és nevezetesen a machizmus sokkal többet foglalkozott az ismeretelmélet körmönfont meghamisításával, materialista jelmezt öltve magára, az idealizmust állítólagos materialista terminológiába burkolva — és aránylag kevés figyelmet fordított a történelem filozófiájára. A mi machistáink nem értették meg a marxizmust, mert — hogy úgy mondjuk — *a másik oldalról* jutottak hozzá, s anélkül sajátították el — s olykor nem annyira elsajátították, mint inkább betanulták — Marx gazdasági és történelmi elméletét, hogy megértették volna annak alapját, vagyis a filozófiai materializmust. Az eredmény az lett, hogy Bogdánovot és társait fordított orosz Büchnereknek és Dühringeknek kell nevezni. Fent materialisták szeretnének lenni, de lent nem képesek megszabadulni a zavaros idealizmustól! Bogdánovnál „fent" történelmi materializmus van, igaz, hogy vulgáris, idealizmussal erősen fertőzött történelmi materializmus, „lent" pedig — marxista kifejezésekbe burkolt, marxista szólamokkal kicifrázott idealizmus. „Társadalmilag szervezett tapasztalat", „kollektív munkafolyamat", ezek — marxista szavak, de ezek — *csak szavak*, amelyek azt az idealista filozófiát

rejtegetik, amely a dolgokat „elemek" = érzetek komplexumainak, a külső világot az emberiség „tapasztalatának", vagy „empirioszimbólumának", a fizikai természetet — a „pszichikaiból" „levezetettnek" stb. stb. nyilvánítja.

A marxizmus egyre körmönfontabb meghamisítása, materialistaellenes tanításoknak egyre körmönfontabb módon marxizmussá hamisítása — ez jellemzi korunk revizionizmusát mind a politikai gazdaságtanban, mind a taktikai kérdésekben, valamint a filozófiában általában — az ismeretelméletben éppúgy, mint társadalomtudományban.

3. SZUVOROV „A TÁRSADALOMFILOZÓFIA ALAPJAIRÓL"

A „Vázlatok a marxizmus filozófiája ‚köréből' ", melyek Sz. Szuvorov elvtárs itt említett cikkével zárulnak, éppen a könyv kollektív jellegénél fogva szokatlanul erős illatú csokorként hatnak. Mikor együttesen és egymás után lépnek fel előttünk Bazárov, aki azt mondja, hogy Engels szerint „az érzéki képzet éppen maga a rajtunk kívül levő valóság", majd Berman, aki Marx és Engels dialektikáját misztikumnak nyilvánítja, Lunacsarszkij, aki egészen a vallás elismeréséig megy, Juskévics, aki „Logoszt" visz be „az adottság irracionális áradatába", Bogdánov, aki az idealizmust a marxizmus filozófiájának nevezi, Helfond, aki J. Dietzgent megtisztítja a materializmustól és végül Sz. Szuvorov „A társadalomfilozófia alapjai" című cikkével, akkor mindjárt érezhető az új vonal „szelleme".* A mennyiség minőségbe csapott át. A „keresők" akik eleddig külön-külön egyes cikkekben és egyes könyvekben „kerestek", most valóságos pronunciamentóval léptek fel. Kollektív fellépésük a marxizmus filozófiája *ellen* (nem „köréből"), maga ez a tény elmossa közöttük a részletekben mutatkozó nézeteltéréseket, s a machizmusnak, mint áramlatnak reakciós vonásai szemmel láthatókká válnak.

Ily körülmények közt Szuvorov cikke annál érdekesebb, mert a szerző nem empiriomonista és nem empiriokritikus, hanem

* Oroszul: „duch", ami szellemet is, illatot is jelent. — *Ford.*

egyszerűen „realista" — őt tehát a társaság többi tagjaihoz nem az fűzi, ami Bazárovot, Juskévicset, Bogdánovot mint filozófusokat megkülönbözteti, hanem az, ami valamennyiükben közös a dialektikus materializmussal *szemben.* E „realista" szociológiai elmélkedésének összehasonlítása az empiriomonista elmélkedésével segítségünkre lesz abban, hogy *közös* tendenciájukat körvonalazzuk.

Szuvorov ezt írja:

„A világfolyamatot szabályozó törvények lépcsőzetében az egyes és bonyolult törvények általános és egyszerű törvényekre vezethetők vissza, s valamennyi a fejlődés egyetemes törvényeinek, *az erőmegtakarítás törvényének* van alávetve. Ennek a törvénynek az a lényege, hogy *minden erőrendszer annál maradandóbb és fejlődőképesebb, mennél kevesebb benne a fogyasztás, mennél több benne a felhalmozás és mennél jobban szolgálja a fogyasztás a felhalmozást.* A mozgó egyensúly formái, melyek régtől fogva az objektív célszerűség eszméjére vezettek (naprendszer, a földi jelenségek körforgása, az életfolyamat), éppen a bennük meglevő energia megtakarítása és felhalmozása, belső ökonómiájuk következtében képződnek és fejlődnek. Az erőmegtakarítás törvénye minden fejlődésnek — a szervetlen, a biológiai és a társadalmi fejlődésnek — egyesítő és szabályozó elve" (293. old.; a kiemelés a szerzőtől származik).

A mi „pozitivistáink" és „realistáink" meglepően könnyedén sütögetnek „egyetemes törvényeket"! Csak az kár, hogy ezek a törvények cseppet sem jobbak, mint azok, amelyeket szintoly könnyedén és gyorsan sütögetett Eugen Dühring. Szuvorov egyetemes törvénye éppoly tartalmatlan, fellengős frázis, mint Dühring egyetemes törvényei. Próbálják csak meg ezt a törvényt a szerző által említett három terület közül az elsőre, a szervetlen fejlődésre alkalmazni. Látni fogják, hogy az energia megmaradásának és átalakulásának törvényén *kívül* itt nem fog sikerülni semmiféle „erőmegtakarítást" alkalmazni, még kevésbbé „egyetemesen" alkalmazni. Az „energia megmaradásának" törvényét azonban a szerző már elkülönítette, már előbb (292. old.) mint külön tör-

vényt említette.* Mi maradt hát ezen a törvényen kívül a szervetlen fejlődés területén? Hol vannak azok a kiegészítések, vagy komplikációk, vagy új felfedezések, vagy új tények, amelyek a szerzőt arra jogosították, hogy az energia megmaradásának és átalakulásának törvényét az „erőmegtakarítás" törvényévé változtassa át („tökéletesítse")? Ilyen tények vagy felfedezések egyáltalában nincsenek és Szuvorov egy árva szót sem szólt róluk. Egyszerűen — fontosság kedvéért, mint Turgénjev Bazárovja[18] szokta mondani — nekilendítette a tollát és odalökte a „reálismonista filozófia" (292. old.) új „egyetemes törvényét". Ilyen legények vagyunk mi! Mi sem vagyunk rosszabbak Dühringnél!

Vegyük a fejlődés második területét — a biológiait. Vajjon itten, ahol a szervezetek a létért való küzdelem és kiválasztódás útján fejlődnek, az erőmegtakarítás törvénye-e az egyetemes, avagy az erőpazarlás „törvénye"? Sebaj! A „reális-monista filozófia" kedvéért az egyetemes törvény *„értelmét"* az egyik területen így, a másik területen pedig amúgy lehet felfogni, például mint a *magasabbrendű* szervezeteknek az alsóbbakból való fejlődését. Nem tesz semmit, hogy az egyetemes törvény ilymódon üres frázissá lesz — az a fő, hogy a „monizmus" elve sértetlen marad. A harmadik (a társadalmi) területet illetően harmadik értelemben lehet felfogni az „egyetemes törvényt", mint a termelőerők fejlődését, hiszen azért egyetemes az „egyetemes törvény", hogy mindent bele lehessen foglalni, amit csak akarnak.

„Habár a társadalomtudomány még fiatal, máris van szilárd alapja és vannak befejezett általánosításai; a XIX.

*Jellemző, hogy az energia megmaradása és átalakulása törvényének felfedezését Szuvorov „az *energetika* alaptételei megállapításának nevezi (292. oldal). Vajjon hallotta-e a mi „realistánk", aki marxista számba akar menni, hogy ezt a törvényt a vulgáris materialista Büchner és társai és a dialektikus materialista Engels, egyaránt a *materializmus* alaptételei megállapításának tartották!? Vajjon gondolkodott-e azon a mi „realistánk", hogy mit jelent ez a különbség? Dehogy is — egyszerűen követte a divatot, megismételte Oslwaldot, ez az egész. Az épp a baj, hogy az effajta „realisták" behódolnak a divatnak, míg Engels, például, a *számára új* energia kifejezést magáévá tette, s 1885-ben (az „Anti-Dühring" 2. kiadásához írott előszóban) és 1888-ban (a „Ludwig Feuerbach"-ban) már alkalmazni kezdte, de úgy alkalmazta, mint az „erő" és a „mozgás" fogalmait, váltakozva. Engels gazdagabbá tudta tenni a maga *materializmusát* azzal, hogy elsajátította az új terminológiát. A „realisták" és a többi zavarosfejűek, felkapva az új terminust, nem vették észre a materializmus és az energetika közötti különbséget!

században elméleti magaslatra emelkedett, — s ez Marx fő érdeme. Ő emelte a társadalomtudományt a társadalmi elmélet rangjára . . ."

Engels azt mondta, hogy Marx a szocializmust utópiából tudománnyá változtatta át, de Szuvorovnak ez kevés. Hatásosabb lesz, ha a *tudománytól* (hát volt társadalomtudomány Marx előtt?) *megkülönböztetjük az elméletet* — sebaj, hogy ennek a megkülönböztetésnek semmi értelme sincs!

„. . . megállapítva a társadalmi dinamika alaptörvényét, amelynek értelmében a termelőerők fejlődése az egész gazdasági és társadalmi fejlődés meghatározó alapoka. De a termelőerők fejlődése a munka termelékenységének növekedésével, az energia elhasználásának viszonylagos csökkenésével és az energia felhalmozásának emelkedésével . . ." (lám, mily termékeny a reális-monista filozófia: a marxizmusnak új energetikai megalapozását adta!) — „. . . ez az ökonómiai elv. Marx ilymódon a társadalomtudomány alapjává az erőökonomia elvét tette meg . . ."

Ez az „ilymódon" igazán remek! *Minthogy* Marxnak tényleg van politikai ökonómiája, *ezért* — ezzel kapcsolatban kérődzzünk az „ökonómia" szón, s a kérődzés termékét nevezzük el „reálismonista filozófiának"!

Nem, Marx a maga elmélete alapjává nem tett meg semmiféle erőmegtakarítási elvet. Ez badarság, melyet olyan emberek sütöttek ki, akiket nem hagynak nyugodni Eugen Dühring babérjai. Marx a termelőerők növekedése fogalmának tökéletesen pontos meghatározását adta és tanulmányozta e növekedés konkrét folyamatát. Szuvorov viszont a Marx elemezte fogalom megjelölésére új szavacskát gondolt ki, éspedig nagyon szerencsétlenül, s csak összekuszálta a kérdést. Mert mit jelent az „erőmegtakarítás", hogyan kell mérni, hogyan kell ezt a fogalmat alkalmazni, milyen pontos és határozott tények tartoznak ide — ezt Szuvorov nem magyarázta meg és ezt nem is lehet megmagyarázni, mert ez — zagyvaság. Hallgassák tovább:

„. . . A társadalmi megtakarításnak ez a törvénye nemcsak a társadalomtudomány belső egységének elve" (ért-e ebből valamit az olvasó?), „hanem egyszersmind az össze-

kötő láncszem a társadalmi elmélet és a lét egyetemes elmélete közt" (294. old.).

Úgy, úgy. Sz. Szuvorov újból felfedezte a „lét egyetemes elméletét", annak utána, hogy a filozófiai szkolasztika nagyszámú képviselői sokszor felfedezték már a legkülönbözőbb formákban. Szerencsét kívánunk az orosz machistáknak a lét új „egyetemes elmélete" alkalmából! Reméljük, hogy legközelebbi kollektív munkájukat teljesen e nagy felfedezés megalapozásának és továbbfejlesztésének fogják majd szentelni.

A következő példa mutatja, hogy mikép tárgyalja Marx elméletét a realista vagy reális-monista filozófiának ez a képviselője:

„Általában az emberek termelőerői genetikai gradációt alkotnak" (megmondta!) „és munkaenergiájukból, az uralmuknak alávetett elemi erőkből, a kultúra által átalakított természetből és a termelési technikát alkotó munkaeszközökből állanak ... A munkafolyamathoz való viszonylatban ezek az erők tisztára gazdasági funkciót teljesítenek, munkaenergiát takarítanak meg és emelik az energiafogyasztás termelékenységét" (298. old.).

A termelőerők gazdasági funkciót teljesítenek a munkafolyamathoz való viszonylatban! Ez ugyanaz, mintha azt mondanók: az életerők életfunkciót teljesítenek az életfolyamathoz való viszonylatban. Ez nem Marx-ismertetés, hanem a marxizmusnak hihetetlen szószeméttel való bepiszkolása.

Lehetetlen sorravenni a Szuvorov cikkében található minden ilyen szemetet.

„Az osztály társadalmasítása az emberek és tulajdonuk feletti kollektív uralom növekedésében nyilvánul meg" (313. old.) ... „Az osztályharc arra irányul, hogy a társadalmi erők egyensúlyának formáit megállapítsa" (322. old.) ... A társadalmi egyenetlenség, az ellenségeskedés és a harc lényegében negatív, társadalomellenes jelenség. „A társadalmi haladás tartalma lényegét tekintve az emberek társadalmiságának, társadalmi kapcsolatának növekedését jelenti" (328. old.).

Köteteket lehet megtölteni az effajta laposságok gyüjteményé-

vel — és a burzsoá társadalomtudomány képviselői meg is töltenek velük köteteket, de ezt a marxizmus filozófiájának tüntetni fel — ez már több a soknál. Ha Szuvorov cikke csak a marxizmus népszerűsítésének kísérlete lenne, úgy nem volna szabad túlságosan szigorúan megítélni; mindenki elismerné a szerző jószándékát, de megállapítaná, hogy a kísérlet semmiképp sem sikerült. Ez volna az egész. De amikor egy machista csoport „A társadalomfilozófia alapjai" címen ilyen dolgot tálal fel nekünk, amikor Bogdánov filozófiai könyveiben is a marxizmus „továbbfejlesztésének" ugyanilyen módszereit látjuk, akkor elkerülhetetlenül arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a reakciós ismeretelmélet és a reakciós szociológiai erőlködések közt elszakíthatatlan kapcsolat van.

4. PÁRTOK A FILOZÓFIÁBAN ÉS FEJNÉLKÜLI FILOZÓFUSOK

Meg kell még vizsgálnunk, hogyan viszonylik a machizmus a valláshoz. Ez a kérdés azonban magában foglalja azt a kérdést is, hogy egyáltalán vannak-e pártok a filozófiában, s mi a jelentősége a filozófiai pártonkívüliségnek.

Eddigi fejtegetésünk során minden egyes ismeretelméleti kérdés elemzése alkalmával, az új fizika által felvetett minden egyes filozófiai kérdéssel kapcsolatban, nyomról-nyomra követtük a *materializmus* és az *idealizmus* harcát. A filozófiai kérdések megoldásánál az új terminológiai körmönfontságok halmaza mögött, a tudóskodó szkolasztika szemete mögött mindig, kivétel nélkül, *két* fővonallal, két főiránnyal találkoztunk. A természetet, az anyagot, a fizikait, a külső világot vegyük-e elsődlegesnek — a tudatot, a szellemet, az érzetet (a tapasztalatot — a manapság *elterjedt* terminológia szerint), a pszichikait stb. tekintsük-e másodlagosnak, ez az az alapvető kérdés, amely *tényleg* ma is *két nagy táborra* osztja a filozófusokat. E téren az ezernyi ezer hiba és zavarosság éppen abból fakad, hogy a szakkifejezések, meghatározások, szkolasztikus csűrés-csavarás, szavakkal való ravaszkodások külsőségei mögött *nem látják meg* ezt a két fő tendenciát (Bogdánov például azért nem akarja elismerni, hogy ő idealista, mert hogy hát ő az olyan „metafizikai" fogalmakat, mint „a természet" és „a szellem", olyan „tapasz-

talati" fogalmakkal helyettesítette mint a fizikai és pszichikai. Megváltoztattak egy szócskát!)

Marx és Engels zsenialitása éppen abban van, hogy nagyon hosszú időn, *majdnem fél évszázadon át*, tovább fejlesztették a materializmust, előbbrevitték a filozófia egyik alapvető irányát, nem foglalkoztak, egy helyben vesztegelve, már megoldott ismeretelméleti kérdések ismételgetésével, hanem következetesen alkalmazták — megmutatták, *hogyan* kell alkalmazni — *ugyanazt* a materializmust a társadalmi tudományok terén, könyörtelenül kisöpörve mint szemetet, badarságot, fellengős és nagyképű zagyvaságot — minden kísérletet „új" filozófiai vonal „felfedezésére", „új irány" feltalálására stb. Az ilyen kísérletek szószátyár jellege, az új filozófiai „izmus"-okkal űzött szkolasztikus játék, a kérdés lényegének beszemetelése nyakatekert szóravaszkodásokkal, a képtelenség, hogy az alapvető ismeretelméleti irányzatok harcát megértsék és világosan ismertessék — ez volt az, amit Marx és Engels egész tevékenységük során üldöztek és kiirtani igyekeztek.

Azt mondottuk: majdnem egy fél évszázadon át. Valóban, Marx már 1843-ban, amikor még csak fejlődőben volt, hogy Marx-szá, vagyis a szocializmus mint tudomány megalapítójává legyen, a materializmus minden előző formájánál mérhetetlenül gazdagabb tartalmú és hasonlíthatatlanul következetesebb *modern materializmus* megalapítójává — Marx már abban az időben bámulatos világossággal jelölte meg a filozófia alapvető vonalait. K. Grün közli Marxnak Feuerbachhoz 1843 október 20-án írott levelét, amelyben Marx arra kéri Feuerbachot, hogy írjon egy cikket a „Deutsch-Französische Jahrbücher"-be Schelling ellen. Ez a Schelling — üres szószátyár — írja Marx — amikor azzal az igénnyel lép fel, hogy felöleli és túlszárnyalja az összes előző filozófiai irányokat. „A francia romantikusoknak és misztikusoknak (Schelling) ezt kiáltja oda: én vagyok a filozófia és a teológia egyesítője; a francia materialistáknak ezt: bennem egyesül a test és az eszme; a francia szkeptikusoknak ezt: én vagyok a dogmatika lerombolója."* Hogy a szkeptikusok", nevezzék bár magukat hume-istáknak vagy kantistáknak

* *Karl Grün:* Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung. I. kötet, Leipzig 1874. 361. oldal.

(vagy machistáknak, mint a XX. században), mind a materializmus, mind az idealizmus „dogmatikája" ellen kiabálnak, ezt Marx már akkor látta, s az ezrével hemzsegő szánalmas filozófiai rendszerecskék egyikétől sem téríttetve el magát, Feuerbachon keresztül egyenesen rá tudott lépni a materialista útra az idealizmus ellen. Harminc évvel később, a „Tőke" első kötetének második kiadásához írt utószavában, Marx ugyanilyen világosan és szabatosan állítja szembe *saját materializmusát* a hegeli, vagyis a legkövetkezetesebb, legfejlettebb *idealizmussal*, megvetéssel félretolva a comte-i „pozitivizmust", s szánalmas epigonoknak bélyegezve azokat a korabeli filozófusokat, akik azt képzelik, hogy megsemmisítették Hegelt, holott valójában Kant és Hume Hegel-előtti tévedéseit ismétlik. Kugelmannhoz intézett (1870 VI. 20) levelében ugyanoly megvetéssel kezeli „Büchnert, Langet, Dühringet, Fechnert s a többieket", mert nem tudták megérteni Hegel dialektikáját, és lenézően viseltettek vele szemben.* Vegyük végül Marx egyes filozófiai megjegyzéseit, melyek a „Tőké"-ben és egyéb munkáiban találhatók — mindenütt egy változatlan alapmotívumot fogunk hallani: a *materializmushoz* való ragaszkodás motívumát és megvető gúnyt minden eltussolással, minden zagyvasággal, az *idealizmus* irányában való minden elhajlással szemben. Marx *összes* filozófiai megjegyzései e két gyökeres ellentét körül forognak s a professzori filozófia szempontjából éppen ebben a „szűkkeblűségben" és „egyoldalúságban" rejlik fogyatékosságuk. A valóságban Marx óriási érdeme éppen abban van, hogy nem volt hajlandó számolni a materializmus és az idealizmus összebékítésére irányuló korcs tervekkel, hanem élesen kijelölt filozófiai úton haladt *előre*.

Engels, teljesen Marx szellemében és vele való szoros együttműködésben, valamennyi filozófiai munkájában röviden és világosan minden kérdésben szembeállítja egymással a materialista és az idealista vonalat, nem veszi komolyan sem 1878-ban, sem 1888-ban, sem 1892-ben[14] azokat a végnélküli erőlködéseket, amelyek a materializmus és idealizmus „egyoldalúságának „leküzdésére",

* A pozitivista Beeslyről Marx 1870 december 13-i levelében ezt írja: „Mint Comte követője, nem tud meglenni mindenféle bogarasság (crotchets) nélkül." V. ö. ezzel Engelsnek 1892-ben a Huxley-féle pozitivistákról adott értékelését.

egy *új* vonal, valamilyen „pozitivizmus", „realizmus" vagy egyéb professzori szemfényvesztés hirdetésére irányultak. Engels a Dühring elleni harcot *teljesen* a materializmus következetes keresztülvitelének jelszava alatt vívta meg, azzal vádolva a materialista Dühringet, hogy a dolog lényegét szavak zavaros árjába fojtja, hogy frázisokkal dobálódzik, hogy fejtegetéseiben olyan módszereket alkalmaz, amelyek azt mutatják, hogy engedményt tett az idealizmusnak, az idealizmus álláspontjára tért át. Vagy a mindvégig következetes materializmus, vagy a filozófiai idealizmus hazugsága és zagyvasága — így állítja be a kérdést Engels az „Anti-Dühring" *minden egyes paragrafusában*, s csak olyan emberek voltak készek ezt észre nem venni, akiknek agyát már megrontotta a reakciós professzori filozófia. S Engels egészen 1894-ig — amikor az utolsó előszót írta az újból átnézett és utoljára kibővített „Anti-Dühring"-hez —, tovább is figyelemmel kísérve az új filozófiát és az új természettudományt, tovább is a régi határozottsággal védelmezte a maga világos és szilárd álláspontját, elsöpörve az útból az új rendszerek és rendszerecskék szemetjét.

Hogy Engels figyelemmel kísérte az új filozófiát, az látható a „Ludwig Feuerbach"-ból. Az 1888-ban írott előszóban még olyan jelenséget is megemlít, mint a klasszikus német filozófia újjászületése Angliában és Skandináviában; az uralkodó újkantizmusról és hume-izmusról pedig Engels nem beszél másképen (sem az előszóban, sem a könyv szövegében), mint a legmélyebb megvetés hangján. Teljesen világos, hogy Engels, aki látta, hogy a *divatos* német és angol filozófia a kantizmus és a hume-izmus régi, Hegel-előtti tévedéseit ismétli, hajlandó volt jót várni még egy (Angliában és Skandináviában) *Hegel felé tett fordulattól* is, azt remélve, hogy a nagy idealista és dialektikus meg fogja könnyíteni a sekélyes idealista és metafizikai tévelygések felismerését.

Engels, anélkül, hogy belebocsátkoznék a németországi újkantizmus és az angliai hume-izmus rengeteg árnyalatának vizsgálatába, *eleve* elveti a materializmustól való alapvető eltérésüket. Engels mindkét iskolának *egész* irányvonalát *„tudományos visszaesésnek"* nyilvánítja. És hogyan értékeli Engels ezeknek az újkantistáknak és hume-istáknak, akik közül például Huxley-t feltétlenül ismernie kellett, — kétségtelenül „pozitivista", a divatos terminológia szempontjából kétségtelenül „realista" tenden-

ciáját? Azt a „pozitivizmust" és azt a „realizmust", amely számtalan zavarosfejű embert megejtett és még mindig megejt, Engels *a legjobb esetben filiszteri módszernek* nyilvánította, mely arra szolgál, hogy *titokban becsempésszék a materializmust*, nyilvánosan pedig becsméreljék és megtagadják! Aki csak cseppet is gondolkodott azon, hogy Engels miért jellemezte *így* T. H. Huxley-t, ezt a legkimagaslóbb természettudóst, aki hasonlíthatatlanul realistább realista és pozitívabb pozitivista, mint Mach, Avenarius és társaik, — az meg fogja érteni, hogy milyen megvetéssel fogadná Engels a marxisták maroknyi csoportjának mostani lelkesedését a „legújabb pozitivizmusért", vagy a legújabb „realizmusért" stb.

Marx és Engels kezdettől fogva és mindvégig pártállásponton voltak a filozófiában, fel tudták fedni a materializmustól való eltéréseket s az idealizmusnak és fideizmusnak tett engedményeket valamennyi minden néven nevezendő „legújabb" irányzatban. Ezért értékelték Huxley-t *kizárólag* a végig következetes materializmus szempontjából. Ezért vetették a szemére Feuerbachnak, hogy nem volt végig materialista, — hogy egyes materialisták hibái miatt elfordult a materializmustól —, hogy a vallás ellen a vallás megújítása vagy egy új vallás kigondolása céljából harcolt, —, hogy a szociológia terén nem tudott megszabadulni az idealista frázisoktól, nem tudott materialistává lenni.

És tanítómestereinek ezt a nagyszerű és rendkívül értékes hagyományát teljes mértékben értékelte és átvette J. Dietzgen, bárminők voltak is egyes tévedései a dialektikus materializmus fejtegetése során. J. Dietzgen sokat vétett azzal, hogy tévelygve letért a materializmus útjáról, de sohasem tett kísérletet arra, hogy a materializmustól elvben elszakadjon, hogy „új" zászlót bontson, döntő pillanatokban mindig szilárdan és kategórikusan kijelentette: materialista vagyok, a mi filozófiánk a materializmus.

> „Valamennyi párt közül — mondta helyesen a mi Josef Dietzgenünk — a legundorítóbb a középpárt... Mint ahogy a politikában a pártok mindinkább két táborba csoportosulnak... ugyanúgy a tudomány is két főosztályra (Generalklassen) oszlik: egyfelől metafizikusokra, másfelől fiziku-

sokra vagy materialistákra.* A mindenféle néven fellépő közbülső tagok és mindenáron közvetítő kuruzslók — spiritualisták, szenzualisták, realisták stb. stb. — útközben belesodródnak az árba. Mi a határozottság, a világosság felé tartunk. A reakció hátrálást fújó trombitásai (Retraitebläser) idealistáknak** nevezik magukat, materialistáknak pedig azokat kell nevezni, akik azon fáradoznak, hogy az emberi észt felszabadítsák a metafizikai varázs alól... Ha a két pártot a szilárdhoz és a cseppfolyóshoz hasonlítjuk, úgy az, ami közbül van, kásaszerű."***

Tény és való! A „realisták" és a többiek, köztük persze a pozitivisták, a machisták s a többiek is — csak nyomorúságos kása, megvetésre méltó filozófiai *középpárt*, amely minden egyes kérdésben összezavarja a materialista és az idealista irányt. Azok a kísérletek, amelyek a filozófia e két főirányának megkerülését célozzák, nem egyebek „mindenáron közvetítő kuruzslásnál".

Hogy az idealista filozófia „tudományos paposkodása" csupán előcsarnoka a nyílt paposkodásnak, erre vonatkozólag J. Dietzgennek a legcsekélyebb kétsége sem volt. „A tudományos paposkodás — írta Dietzgen — komoly kísérleteket tesz arra, hogy segítséget nyujtson a vallásos paposkodásnak" (id. mű, 51. old.). „Különösen az ismeretelmélet területe, az emberi szellem megnemértése az a tetűfészek" (Lausgrube, 51. old.), ahová a paposkodóknak mindkét válfaja „petéit lerakja". „Diplomás lakájok", akik „eszményi javakról" fecsegnek és nyakatekert (geschraubter) idealizmussal bolondítják a népet (53. old.) — így jellemzi J. Dietzgen a filozófia-professzorokat. „Mint ahogy a jó istennek az ördög az ellenlábasa, ugyanúgy a katedra papjának a materialista az ellenlábasa." A materializmus ismeretelmélete „egyetemes fegyver a vallásos hit ellen" (55. old.), — mégpedig nemcsak „a közismert, nyílt, közönséges papi vallás ellen, ha-

* Dietzgen itt is ügyetlen, nem pontos kifejezést használ: „metafizikusok" helyett „idealistákat" kellett volna mondania. Más helyeken J. Dietzgen a metafizikusokat maga is a dialektikusokkal állítja szembe.

** Mint látható, itt Dietzgen már kijavította a hibát és *pontosabban* megmagyarázta, hogy melyik a materializmus ellenségeinek pártja.

*** Lásd a „Szociáldemokrata filozófia" című, 1876-ban írt cikket. Kleinere philosophische Schriften", 1903, S. 135.

nem a megkótyagosodott (benebelter) idealisták legtisztultabb, legfennköltebb professzori vallása ellen is" (58. old.).

A szabadgondolkodó professzorok „felemás" filozófiájával szemben Dietzgen hajlandó volt előnyben részesíteni a „régi becsületes vallásosságot" (60. old.), — „ott rendszer van", ott egész emberek vannak, akik nem szakítják el az elméletet a gyakorlattól. A professzor urak számára

> „a filozófia nem tudomány, hanem védőeszköz a szociáldemokrácia ellen" (107. old.). „Azok, akik ‚filozófusoknak' nevezik magukat, ezek a mindenféle professzorok és magántanárok, látszólagos szabadgondolkodásuk ellenére többékevésbbé belemerültek a babonába és misztikumba s a szociáldemokráciával szemben valamennyien egyetlen reakciós tömeget alkotnak" (108. old.). „Ha mármost a helyes úton akarunk haladni és nem téríttetjük le magunkat arról semmiféle vallásos vagy filozófiai zagyvaság által (Welsch) — akkor tanulmányozzuk a tévutak legtévesebbjét (den Holzweg der Holzwege) — a filozófiát" (103. old.).

S most, a filozófiai pártok szempontjából, vegyük szemügyre Machot, Avenariust és iskolájukat. Ó, ezek az urak *kérkednek pártonkívüliségükkel,* s ha egyáltalán van ellenlábasuk, úgy csak egy van: ez pedig *kizárólag... a materialista. Valamennyi* machista *valamennyi* írásán vörös fonalként húzódik végig az a bárgyú igény, hogy ők „felülemelkednek" a materializmuson és idealizmuson, hogy ők túlteszik magukat ezen az „elavult" ellentéten, a *valóságban* azonban ez az egész társaság *minden percben* az idealizmus vizeire evez, szakadatlan és rendületlen harcot folytatva a materializmus ellen. Holmi Avenarius agyafúrt ismeretelméleti csűrés-csavarása professzori kiagyalás marad, kísérlet arra, hogy megalapítsa a „saját" kis filozófiai szektáját, a *valóságban* azonban a jelenkori társadalom eszméi és irányzatai harcában ezeknek az ismeretelméleti körmönfontságoknak *objektív* szerepe csakis és kizárólag ez: megtisztítani az utat az idealizmus és a fideizmus számára, hűségesen szolgálni őket. Hisz tényleg nem lehet véletlen, hogy az empiriokritikusok kis csoportját felkapják a Ward-féle angol spiritualisták is, a francia neokriticisták is, akik magasztalják Machot, mert a materializmus ellen folytat harcot, valamint a német immanens filozó-

fusok is. Dietzgen formulája: „a fideizmus diplomás lakájai" Machnak, Avenariusnak és egész iskolájuknak elevenére tapint.*

Az orosz machistáknak, akik fejükbe vették, hogy a machizmust a marxizmussal „kibékítik", éppen az a szerencsétlenségük, hogy először hitelt adtak a reakciós filozófiaprofesszoroknak, s miután hitelt adtak nekik, gurultak lefelé a lejtőn. A Marx továbbfejlesztésére és kiegészítésére irányuló különféle kísérletek eljárási módszerei nagyon egyszerűek voltak. Elolvassák Ostwaldot, hitelt adnak Ostwaldnak, szajkómódra ismétlik Ostwaldot, és ezt elnevezik marxizmusnak. Elolvassák Machot, hitelt adnak Machnak, szajkómódra ismétlik Machot, és ezt elnevezik marxizmusnak. Elolvassák Poincarét, hitelt adnak Poincarénak, szajkómódra ismétlik Poincarét és ezt elnevezik marxizmusnak! Ezek a professzorok a legértékesebb műveket képesek ugyan adni a kémia, a fizika története speciális területén, de *egyetlenegynek* sem szabad közülök elhinnünk *egyetlen szót sem*, amikor filozófiáról van szó. Miért? Ugyanazon oknál fogva, amiért a politikai gazdaságtan *egyetlenegy* professzorának sem szabad elhinnünk *egyetlenegy szót sem*, mihelyt a politikai gazdaságtan általános elméletéről van szó, bármilyen értékes munkákat képes is adni a tényekkel foglalkozó speciá-

* Ime még egy példája annak, hogyan használják ki tényleg a machizmust a reakciós burzsoá filozófia széles körökben elterjedt áramlatai. A legeslegújabb amerikai filozófia terén aligha nem a „legutolsó divat" — a „pragmatizmus" (a görög „pragma" — tett, cselekvés — szóból, a cselekvés filozófiája). A pragmatizmusról írnak talán a legtöbbet a filozófiai folyóiratok. A pragmatizmus kigúnyolja mind a materializmus, mind az idealizmus metafizikáját, magasztalja a tapasztalatot és csakis a tapasztalatot, egyedüli kritériumnak a gyakorlatot ismeri el, *általában* a pozitivista áramlatra hivatkozik, *különösképpen pedig Ostwaldra, Machra, Pearsonra, Poincaréra és Duhemre* támaszkodik, arra, hogy a tudomány nem „abszolút másolata a valóságnak" és... mindebből szerencsésen levezeti az istent, mégpedig gyakorlati célokra, kizárólag a gyakorlat számára, minden metafizika nélkül, a tapasztalat kereteinek legcsekélyebb túllépése nélkül (lásd *William James:* „Pragmatism. A new name for some old ways of thinking." N. Y. 1907, 57. és különösen 106. oldal). A machizmus és a pragmatizmus közötti különbség a materializmus szempontjából épp olyan jelentéktelen és tizedrangú, mint az empiriokriticizmus és az empiriomonizmus közötti különbség. Hasonlítsák össze például Bogdánovnak és a pragmatizmusnak az igazságról adott meghatározását; ez utóbbi így szól: „A pragmatikus szerint az igazság gyüjtőfogalom a tapasztalatban adott munkaértékek (working-values) minden fajtája számára" (ugyanott. 68. oldal).

lis kutatások terén. Mert a politikai gazdaságtan a modern társadalomban éppen olyan párttudomány, mint az *ismeretelmélet*. A gazdaságtan professzorai nagyjában és egészében csak a tőkésosztály tudós segédei, a filozófia-professzorok pedig a teológusok tudós segédei.

A marxistáknak e két téren az a feladatuk, hogy elsajátítsák és feldolgozzák e „segédek" által elért eredményeket (az új gazdasági jelenségek tanulmányozása terén például egyetlen lépést sem lehet tenni anélkül, hogy ezeknek a segédeknek munkáit fel ne használnók) — és ugyanakkor *értsenek* ahhoz is, hogy lenyessék reakciós tendenciájukat, értsenek ahhoz, hogy keresztülvigyék *saját* vonalukat, és harcot folytassanak a velünk szemben ellenséges erők és osztályok *egész vonalával*. Ez az éppen, amire nem voltak képesek a mi machistáink, akik *rabszolgamódra* követik a reakciós professzori filozófiát. „Lehet, hogy tévelygünk, de mi — keresünk" — írta a „Vázlatok" szerzői nevében Lunacsarszkij. — Nem *ti* kerestek, de *titeket* keresnek, itt a baj! Nem ti mentek oda a burzsoá filozófiai divat minden egyes fordulatához, hogy a ti szempontotokból, azaz marxista szempontból bíráljátok (mert hiszen ti marxista számba akartok menni), hanem ez a divat jön hozzátok, ő kényszeríti rátok a maga újabb és újabb, az idealizmus izlésének megfelelő hamisítványait, ma à la Ostwald, holnap à la Mach, holnapután à la Poincaré. Azok az ostobácska elméleti ravaszkodások (az „energetikával", az „elemekkel", az „introjekcióval" stb.), melyeknek ti naivul hisztek, egy szűk miniatür iskolácska keretei között maradnak, ellenben e ravaszkodások eszmei és *társadalmi tendenciáját* rögtön felkapják a Wardok, a neokriticisták, az immanensek, a Lopátinok, a pragmatisták, és ez a tendencia *elvégzi a maga dolgát*. Az a lelkesedés, melyet az empiriokriticizmus és a „fizikai" idealizmus lobbantott fel, éppoly hamar elmúlik, mint az új-kantizmus és a „fiziológiai" idealizmus iránti lelkesedés, de a fideizmus minden ilyen lelkesedésből megkapja a maga koncát, ezer és ezer változatban folytatva szemfényvesztő mesterkedéseit a filozófiai fideizmus javára.

Hogy a burzsoá reakció *tényleg* így, osztályérdekekből használja ki az empiriokriticizmust, azt nagyszerűen illusztrálja a valláshoz való viszonya és a természettudományhoz való viszonya.

Vegyük az első kérdést. Önök talán azt gondolják, hogy

Lunacsarszkij a marxizmus filozófiája *ellen* kibocsátott kollektív munkában véletlenül beszél a „magasabbrendű emberi potenciák istenítéséről", a „vallásos ateizmusról" stb.?* Ha önök így gondolják, úgy ezt kizárólag csak azért teszik, mert az orosz machisták hamisan tájékoztatták a közönséget az *egész* európai machista áramlatról s annak viszonyáról a valláshoz. A machizmus viszonya a valláshoz egyáltalában nem hasonlít Marxnak, Engelsnek, J. Dietzgennek, de még Feuerbachnak a valláshoz való viszonyához sem, sőt *homlokegyenest ellenkezik vele*, kezdve Petzoldt kijelentésével, mely szerint az empiriokriticizmus „nincs ellentétben sem a teizmussal, sem az ateizmussal" („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung", Bd. I, S. 351), vagy Machhal, aki azt állítja, hogy „a vallási nézetek — magánügy" („Mechanik", 456. old.), és végezve azzal a *nyílt fideizmussal*, nyílt *feketeszázas* szellemmel, melyet ott találunk Corneliusnál, aki magasztalja Machot s akit Mach magasztal, ott találjuk Carusnál, valamint az összes immanenseknél. Ebben a kérdésben a filozófus semlegessége is a fideizmus előtti lakájkodásnak tekintendő, a semlegességnél feljebb pedig Mach és Avenarius nem emelkednek, és ismeretelméletük kiindulópontjainál fogva nem is emelkedhetnek.

Aki tagadja az érzetben adott objektív valóságot, az máris kiadott a kezéből minden fegyvert a fideizmus elleni harcban, mert ezzel már az agnoszticizmushoz vagy a szubjektivizmushoz siklott le, a fideizmusnak pedig éppen csak ez kell. Ha az érzéki világ objektív valóság, úgy mindenféle más valóság vagy quasi-valóság (emlékezzünk arra, hogy Bazárov hitelt adott az immanensek „realizmusának", akik az Istent „reális fogalom"-nak nyilvánították) zárt ajtóra talál. Ha a világ mozgásban lévő anyag — úgy azt a végtelenségig tanulmányozhatjuk és tanulmányoznunk is kell *ennek* a mozgásnak, *ez* anyag mozgásának végtelenül bonyolult és részletes megnyilvánulásaiban és elágazásaiban, de ezen kívül, a „fizikai "külső világon kívül, melyet mindenki ismer, semmi sem létezhet. S a materialistákkal szemben tanusított

* „Vázlatok", 157. és 159. oldal. Ugyanaz a szerző a „Zagranjicsnaja Gazeta" („Külföldi újság") című lapban a tudományos szocializmus vallási jelentőségéről beszél (3. szám, 5. oldal), az „Obrazovanjije" („Művelődés") című folyóirat 1908. évi 1. számának 164. oldalán pedig éppenséggel ezt írja: „Régóta érlelődik bennem egy új vallás..."

ellenséges magatartás, a rágalmak özöne, mellyel a materialistákat elárasztják — mindez ma a civilizált és demokratikus Európában napirenden van. Mindez máig is tart. Mindezt *eltitkolják* a közönség elől az orosz machisták, akik *egyetlenegyszer* sem tettek kísérletet még arra sem, hogy akárcsak egyszerűen szembeállítsák Machnak, Avenariusnak, Petzoldnak és társaiknak a materializmus elleni kirohanásait Feuerbachnak, Marxnak, Engelsnek, J. Dietzgennek a materializmus mellett tett nyilatkozataival.

Ámde annak a viszonynak „rejtegetése", amely Machot és Avenariust a fideizmushoz fűzi, mit sem használ. A tények beszélnek. Nincs a világon az az erő, amely megszabadíthatná ezeket a professzorokat attól a szégyenoszloptól, melyhez Ward, a neokriticisták, Schuppe, Schubert-Soldern, Leclair, a pragmatisták stb. csókjai kötötték őket. S az imént említett személyeknek, mint filozófusoknak és professzoroknak befolyása, eszméik elterjedése a „művelt" vagyis a burzsoá közönség körében, az általuk teremtett speciális irodalom — mindez tízszer nagyobb és gazdagabb, mint Mach és Avenarius speciális iskolácskái. Az iskolácska azt szolgálja ki, akit kell. Az iskolácskát úgy használják ki, ahogy kell.

Az a szégyenletes álláspont, amelyre Lunacsarszkij süllyedt, nem kivételes jelenség, hanem mind az orosz, mind a német empiriokriticizmus szüleménye. Az ilyen dolgokat nem lehet a szerző „jószándékával", szavainak „különös értelmével" védelmezni; ha ennek nyilt és szokásos, azaz közvetlenül fideista értelme volna, úgy szóba sem állnánk a szerzővel, mert bizonyára nem akadna egyetlen marxista sem, aki Anatolij Lunacsarszkijt ilyen kijelentések alapján *ne* állítaná *teljesen* egy sorba Pjotr Sztrúveval. Ha ezt még nem teszik és *egyelőre* nem teszik, az kizárólag azért van így, mert tudatában vagyunk szavai „különös értelmének" és *harcolunk, amíg még van talaja* az elvtársias harcnak. Lunacsarszkij kijelentéseiben éppen az a szégyenletes, hogy össze tudta azokat egyeztetni „jó" szándékaival. „Elmélete" éppen azért káros, mert a nemes szándékok megvalósítása érdekében megenged *ilyen* eszközöket vagy *ilyen* következtetéseket. Éppen az a baj, hogy a „nemes" szándékok a *legjobb esetben* megmaradnak X vagyY szubjektív ügyének, de az efféle kijelentések *társadalmi jelentősége* feltétlen és vitathatatlan, s azt semmiféle fenntartással és kimagyarázkodással csökkenteni nem lehet.

Csak a vak nem látja az eszmei rokonságot a „magasabbrendű emberi potenciák" Lunacsarszkij-féle „istenítése" és a pszichikainak az egész fizikai természet helyébe való Bogdánov-féle „egyetemes behelyettesítése" között. A gondolat ugyanaz, csak az egyik esetben főleg esztétikai, a másik esetben ismeretelméleti szempontból fejezik ki. A „behelyettesítés" *hallgatagon* s más oldalról közelítve meg a kérdést, *máris isteníti* a „magasabbrendű emberi potenciákat" azzal, hogy a „pszichikait" elszakítja az embertől, s ezt a mérhetetlenül kiszélesített, elvont, az istenséghez hasonlóan holt, „általános pszichikait" teszi az *egész fizikai természet* helyébe. És mit mondjunk Juskévics „Logosz"-áról, amelyet „az adottság irracionális áradatába" visz bele?

Csak egy lábával menjen lépre a madár és vége van. A mi machistáink valamennyien az idealizmus, vagyis a legyengített, kifinomult fideizmus lépjére mentek, lépre mentek attól a pillanattól fogva, amint az „érzetet" nem a külső világ képmásának, hanem külön „elem"-nek tekintették. Senki érzete, senki pszichikuma, senki szelleme, senki akarata — elkerülhetetlenül ide siklik le mindenki, aki nem ismeri el a materialista elméletet, amely szerint az ember öntudata az objektív valóságot, a külső világot *tükrözi vissza.*

5. ERNST HAECKEL ÉS ERNST MACH

Vegyük szemügyre a machizmusnak, mint *filozófiai áramlatnak* a természettudományhoz való viszonyát. Az egész machizmus kezdettől fogva mindvégig *harcot folytat* a természettudomány „metafizikája" ellen, így nevezve a *természettudományi materializmust,* azaz a természetbúvárok túlnyomó többségének ösztönös, be nem ismert, megformálatlan, filozófiailag tudattalan meggyőződését, a külső világ objektív valóságáról, melyet tudatunk visszatükröz. Ezt a *tényt* a mi machistáink hazugul elhallgatják s elkenik vagy összekuszálják a természettudósok ösztönös materializmusának a *filozófiai materializmussal,* mint régesrég ismert és Marx és Engels által száz meg százszor megerősített irányzattal való elválaszthatatlan kapcsolatát.

Vegyük Avenariust. Már első munkájában — „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraft-

masses", mely 1876-ban jelent meg, harcot folytat a természettudomány metafizikája,* azaz a természettudományi materializmus ellen, s ezt a harcot, miként ezt 1891-ben maga elismerte (anélkül azonban, hogy „helyesbítette" volna nézeteit!), az ismeretelméleti idealizmus szempontjából folytatja.

Vegyük Machot. Mach 1872 óta, vagy még korábbtól fogva, egész 1906-ig rendületlenül hadakozik a természettudomány metafizikája ellen, de elég lelkiismeretes elismerni, hogy „egész sor filozófus (köztük az immanensek), ellenben csak *„nagyon kevés* természetbúvár" követi őt és halad együtt vele („Analyse der Empfindungen", S. 9.). 1906-ban Mach szintén lelkiismeretesen bevallja, hogy „a legtöbb természetbúvár a materializmus mellett marad" („Erkenntnis und Irrtum", 2. Aufl., S. 4).

Vegyük Petzoldtot. 1906-ban azt hirdeti, hogy „maguk a természettudományok még egészen (ganz und gar) át és át vannak itatva metafizikával". „ ‚Tapasztalatukat' tehát előbb meg kell tisztítani" („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung", Bd. I., S. 343). Tudjuk, hogy Avenarius és Petzoldt a tapasztalatot megtisztítják annak elismerésétől, hogy az érzetben az objektív valóság van adva. 1904-ben Petzoldt kijelenti, hogy a

> „modern természetbúvár mechanikai világszemlélete lényegében nem jobb, mint a régi indusoké... Egészen mindegy, hogy a világot valami meseszerű elefánt tartja-e, vagy pedig az ismeretelméletileg valóságosnak elgondolt, tehát nemcsak képletesen (bloss bildlich) alkalmazott molekulák és atomok éppoly meseszerű serege" (II. köt., 176. old.).

Vegyük Willyt — ő az egyetlen rendes ember a machisták között, aki restelli az immanensekkel való rokonságát, — ő is kijelenti 1905-ben:

> „... Végül a természettudományok némely vonatkozásban szintén olyan tekintélyt jelentenek, amelytől meg kell szabadulnunk" („Gegen die Schulweisheit", S. 158).

De hiszen ez *minden izében obszkurantizmus,* a leggaládabb reakció. Ha azt gondoljuk, hogy az atomok, molekulák, elektronok stb., *az anyag objektív valóságos mozgásának* megközelí-

* 79., 114. és más §§.

tően hű visszatükröződése fejünkben, ez ugyanannyi, mintha abban az elefántban hinnénk, amely a hátán tartja a világot! Érthető, hogy az ilyen, a divatos pozitivizmus bohóc-maskarájába öltözött obszkuránson *két kézzel kaptak* az immanensek. Egyetlen immanens sincs, aki ne rontana rá tajtékzó szájjal a természettudomány „metafizikájára", a természetbúvárok „materializmusára", *éppen azért*, mert a természetbúvárok *elismerik* az anyagnak (és részecskéinek), az időnek, a térnek, a természet törvényszerűségének stb. stb., objektív valóságát. Már jóval a „fizikai idealizmust" létrehozó új fizikai felfedezések előtt Leclair, Machra támaszkodva, harcolt „a modern természettudomány materialista alapjellege (Grundzug) ellen" (a „Der Realismus usw." 1879, 6. §-ának címe): Schubert-Soldern a „természettudomány metafizikája" ellen hadakozott (a „Grundlagen einer Erkenntnistheorie" 2. fejezetének címe, 1884); Rehmke a természettudományi materializmust, *„az utca metafizikáját"* támadta („Philosophie und Kantianismus", 1882, S. 17) stb. stb.

S az immanensek a természettudományi materializmus „metafizikaiságának" e *machista* eszméjéből teljes joggal vontak le *közvetlen és nyílt* fideista következtetéseket. Ha a természettudomány a maga elméletében nem az objektív valóságot adja, hanem *csak* metaforákat, szimbólumokat, az emberi tapasztalat formáit stb., akkor az emberiségnek teljesen vitathatatlanul joga van arra, hogy más téren *nem kevésbbé „reális* fogalmakat" alkosson magának, például az isten stb., fogalmát.

A természetbúvár Mach filozófiája úgy viszonylik a természettudományhoz, ahogy a keresztény Judás csókja viszonylott Krisztushoz. Szakasztott ugyanúgy árulja el Mach a természettudományt a fideizmusnak, amikor a dolgok lényegét tekintve átpártol a filozófiai idealizmus oldalára. Az, hogy Mach megtagadja a természettudományi materializmust, reakciós jelenség: ezt elég szemléletesen láttuk, amikor a „fizikai idealistáknak" a régi filozófiai álláspont mellett kitartó *legtöbb* természettudós ellen folytatott harcáról beszéltünk. Még világosabban fogjuk ezt látni, ha Ernst Haeckelt, a híres természetbúvárt, összehasonlítjuk Ernst Machhal, a híres (a reakciós nyárspolgárság körében híres) filozófussal.

Az a vihar, amelyet Ernst Haeckel „Welträtsel" c. könyve valamennyi civilizált országban keltett, rendkívül szemléltetően

mutatta, hogy a filozófia a modern társadalomban *pártszempontokat* követ, másfelől élesen kifejezésre jutatta a materializmusnak az idealizmus és agnoszticizmus ellen folytatott harca igazi társadalmi jelentőségét. Ezt a könyvet legott minden nyelvre lefordították és külön olcsó kiadásokban, sokszázezer példányban terjesztették, ami szemmel láthatóan bizonyította, hogy ez a könyv „behatolt a nép közé", hogy vannak olvasó *tömegek*, melyeket E. Haeckel nyomban meghódított. Ez a népszerű könyv az osztályharc fegyvere lett. A világ filozófiai és teológiai professzorai mindenütt hozzálátlak, hogy ezer változatban ócsárolják és megsemmisítsék Haeckelt. Lodge, a híres angol fizikus, szükségesnek látta, hogy Haeckellel szemben megvédje az istent. Chwolson úr, az orosz fizikus, Németországba utazott, hogy ott adjon ki egy aljas, a feketeszázak szellemében megírt brosúrácskát Haeckel ellen, s megnyugtassa a mélyen tisztelt filiszter urakat, hogy nem az egész természettudomány áll most a „naív realizmus" álláspontján.* Se szeri, se száma azoknak a teológusoknak, akik nekiestek Haeckelnek. Nincs az a vad szitok, melyet ne szórtak volna rá a hivatalos filozófia-professzorok.** Mulatságos látvány, amikor ezeknek a holt szkolasztikában kiszikkadt múmiáknak — talán először életükben — kigyullad a szemük és kipirosodik az arcuk azoktól a pofonoktól, melyeket Ernst Haeckel osztogatott nekik. A tiszta tudomány és a látszólag legelvontabb elmélet papjai szinte fuldokolnak a dühtől, s a filozófiai bölények[15] (az idealista Paulsen, az immanens Rehmke, a kantista Adickes s a többiek, annyian vannak, hogy csak az úristen tudná őket felsorolni) bömböléséből világosan kihallatszik az alapmotívum: a természettudomány *„metafizikája"* ellen, a „dogmatizmus" ellen, a „természettudomány értékének és jelentőségének túlbecsülése" ellen, a „természettudományi *materializmus"* ellen. Haeckel materialista, hajrá, elibe, fogd meg a materialistát, becsapja a közönséget, mert nem nevezi magát egyenesen materialistának

* *O. D. Chwolson:* Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. 1906. V. ö. a 80. old.

** *Heinrich Schmidt* brosúrája: Der Kampf um die Welträtsel (Bonn 1900) elég szemléletes képet ad arról a hadjáratról, melyet a filozófia és a teológia tanárai Haeckel ellen folytattak. De ez a brosúra megjelenése óta nagyon elavult.

— különösen ez az, ami a mélyen tisztelt professzorok dühét az őrjöngésig fokozza.

S ebben az egész tragikomédiában* különösen jellemző az a körülmény, hogy Haeckel maga is *megtagadja a materializmust,* visszautasítja a materialista nevet. Sőt mi több, ő nemcsak nem vet el minden vallást, hanem még egy haeckeli vallást is kigondol (ez is olyasféle, mint Bulgákov „ateista hite" vagy Lunacsarszkij „vallásos ateizmusa"), elvben védelmezve a vallás és a tudomány szövetségét! Miről van hát szó? Miféle „végzetes félreértésből" támadt a nagy hűhó?

A dolog nyitja, hogy E. Haeckel filozófiai naivítása, az, hogy nincsenek határozott pártcéljai, az, hogy számolni kíván az uralkodó materialistaellenes nyárspolgári előítélettel, személyes „békítő" tendenciái és a vallást illető javaslatai — mindez csak annál élesebben domborította ki könyvének *általános szellemét,* a természettudományi materializmus kiirthatatlanságát, az *egész* hivatalos professzori filozófiával és teológiával való *kibékíthetetlenségét.* Haeckel maga nem kíván szakítani a nyárspolgárokkal, de az, amit oly rendületlen naiv meggyőződéssel kifejt, abszolúte nem fér össze az uralkodó filozófiai idealizmus semmiféle árnyalatával sem. Mindezek az árnyalatok, kezdve egy Hartmann legdurvább reakciós elméletein, egészen a magát újnak, haladónak, élenjárónak képzelő Petzoldt-féle pozitivizmusig vagy Mach empiriokriticizmusáig, ezek az árnyalatok *mind* megegyeznek abban, hogy a természettudományi materializmus „metafizika", hogy a természettudomány elméletei és következtetései mögött rejlő objektív valóság elismerése nem egyéb, mint a „legnaivabb realizmus" stb. És ennek az *egész* professzori filozófiának és teológiának „szent" tanítását *üti arcul* Haeckel könyvének minden egyes oldala. A természetbúvár, aki kétségkívül a XIX. század végén és a XX. század elején élő természetbúvárok túlnyomó többségének legmaradandóbb, jóllehet megformálatlan nézeteit, hangulatait és tendenciáit fejezte ki, egyszerre könnyen és egyszerűen megmutatta azt, amit a professzori filozófia a közönség elől és önmaga elől is rejtegetni próbált, azt tudniillik, hogy van egy pillér, amely

* A tragikus elemet a folyó évben (1908) Haeckel élete ellen elkövetett merénylet hozta meg. Ugyanis névtelen levél után, amelyben Haeckelt ilyen jelzőkkel tisztelték meg: „kutya", „istentagadó", „majom" stb., egy fajnémet Haeckel jénai dolgozószobájába jókora követ hajított.

egyre hatalmasabb, egyre szilárdabb lesz, s amelyen megtörik a filozófiai idealizmus, pozitivizmus, realizmus, empiriokriticizmus és egyéb konfuzionizmus ezeregy iskolácskájának minden próbálkozása és görcsös erőlködése. Ez a pillér a *természettudományi materializmus*. A „naiv realistáknak" (azaz az egész emberiségnek) az a meggyőződése, hogy érzeteink az objektíve valóságos külső világnak képmásai, ez a természetbúvárok folytonosan növekedő és erősbödő meggyőződése.

Az új filozófiai iskolácskák alapítóinak, az új ismeretelméleti „izmusok" fabrikálóinak ügye elveszett — egyszer s mindenkorra menthetetlenül elveszett. Handabandázhatnak „eredeti" rendszerecskéikkel, megpróbálhatják, hogy néhány hívüket azzal az érdekes vitával szórakoztassák, vajjon az empiriokritikus Bobcsinszkij, avagy az empiriomonista Dobcsinszkij[16] mondta-e először azt, hogy: „Eh!", sőt „gazdag" „speciális" irodalmat is teremthetnek, mint az „immanensek", — de a természettudomány fejlődésmenete, minden ingadozása és habozása ellenére, a természettudósok materializmusának minden tudattalansága ellenére, a divatos „fiziológiai idealizmus" tegnapi, vagy a divatos „fizikai idealizmus" mai magával ragadó befolyása ellenére — mégis *félredobja* az összes rendszerecskéket és az összes ravaszkodásokat és újból meg újból előtérbe tolja a *természettudományi materializmus* „metafizikáját".

A mondottak szemléltetése végett hadd álljon itt egy Haeckelből vett példa. A „Lebenswunder"-ben a szerző szembeállítja egymással a monista és a dualista ismeretelméletet; közöljük a szembeállítás legérdekesebb pontjait:

A monista ismeretelmélet:	*A dualista ismeretelmélet:*
. . . . .	. . . . .
3. A megismerés fiziológiai folyamat, melynek anatómiai szerve az agy.	3. A megismerés nem fiziológiai, hanem tisztára szellemi folyamat.
4. Az emberi agynak az az egyedüli része, melyben a megismerés létrejön, a nagy agykéregnek egy-egy térbelileg elhatárolt területe — a fronéma.	4. Az emberi agynak az a része, amely látszólag mint a megismerés szerve funkcionál, tényleg csak eszköz, amely a szellemi folyamatot kifejezésre juttatja.
. . . . .	. . . . .

5. A fronéma rendkívül tökéletes dinamó-gép, amelynek egyes részei, a fronéták, milliónyi szelénsejtből (fronéta-sejtből) tevődnek össze. Mint a test minden más szervének, ennek a szellemi szervnek működése is (a „szellem") az őt alkotó sejtek funkcióinak az összeredménye.*

5. A fronéma mint az ész *szerve* nem autonóm működést fejt ki, hanem egyes rész-szervei (a fronéták) és az azt alkotó sejtek útján csak közvetíti az anyagtalan szellem és a külső világ közti vonatkozásokat. Az emberi ész a magasabbrendű állatok értelmétől és az alsóbbrendű állatok ösztönétől abszolúte különböző.

Haeckel művének ebből a tipikus részletéből látható, hogy Haeckel nem bocsátkozik bele a filozófiai kérdések elemzésébe, és nem tudja egymással szembeállítani a materialisa és az idealista ismeretelméletet. Haeckel a természettudomány szempontjából *gúnyt űz* az *összes* idealista, tágabban: az összes speciálisan filozófiai körmönfontságokból, *még a gondolatát sem engedve meg annak*, hogy lehetséges volna még más ismeretelmélet is, mint a *természettudományi materializmus*. A materialista szempontjából gúnyolja a filozófusokat, de *nem látja*, hogy ő maga a materialista szempontját képviseli.

Érthető a filozófusok tehetetlen dühe ez ellen a mindenható materializmus ellen. Fentebb idéztük az „igazi orosz" Lopátin véleményét. Itt adjuk most Rudolf Willy úrnak, a leghaladottabb „empiriokritikusnak", az idealizmus engesztelhetetlen ellenségének (ne vegyék tréfának!) véleményét:

„Haeckel monizmusa nagyon tarka keverék, amely egyes természettudományi törvényeket, például az energia megmaradásának törvényét... bizonyos szkolasztikus szubsztancia- és magábanvaló hagyományokkal káotikus összevisszaságban egyesít („Gegen die Schulweisheit", S. 128).

Mi bőszítette fel a mélyen tisztelt „legújabb pozitivistát"? No persze, hát hogyisne haragudnék, amikor menten megértette, hogy

* *Ernst Haeckel*: Die Lebenswunder. Stuttgart 1904. Synoptische Tabelle I. und XVI.

tanítómesterének, Avenariusnak valamennyi nagy tanítása — például, hogy az agy nem szerve a gondolatnak, hogy az érzetek nem képei a külső világnak, hogy az anyag („szubsztancia") vagy a „magábanvaló dolog" nem objektív valóság stb. — Haeckel szempontjából nem egyéb, mint *merő idealista badar beszéd!?* Haeckel ezt nem mondotta, mert filozófiával nem foglalkozott és az empiriokriticizmussal, *mint ilyennel*, nem ismerkedett meg. De R. Willynek okvetlenül látnia kell, hogy Haeckel százezer olvasója annyit jelent, hogy százezer ember köp Mach és Avenarius *filozófiájára*. És R. Willy eleve megtörli az arcát — *Lopátin módjára*. Mert Lopátinnak és Willy úrnak általában a materializmus ellen és nevezetesen a természettudományi materializmus ellen irányuló érvei *lényegileg* tökéletesen azonosak. A mi szemünkben, a marxisták szemében, a különbség Lopátin úr és Willy, Petzoldt, Mach urak és társaik között nem nagyobb, mint a protestáns és a katolikus teológusok közti különbség.

A Haeckel elleni „háború" *bebizonyította*, hogy ez a nézetünk megfelel az *objektív valóságnak*, vagyis a modern társadalom osztálytermészetének és eszmei osztálytendenciáinak.

Még egy kis példa. A machista Kleinpeter angolból németre lefordította Karl Snydernek Amerikában elterjedt művét: „A modern természettudomány világképe" ("Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft." Leipzig, 1905.) Ez a mű világosan és népszerűen ismertet egy csomó újabb felfedezést a fizika és más természettudományi ágak köréből. Mármost a machista Kleinpeter Snyder könyvéhez írott előszavában kénytelen volt *fenntartásokkal* élni, például, hogy Snyder ismeretelmélete „nem kielégítő" (V. old.). Mi ennek az oka? Az, hogy Snyder egy percnyire sem hagy kétséget aziránt, hogy a világkép annak a képe, hogyan mozog az anyag és hogyan „gondolkodik az anyag" (id. mű, 228. old.). „A világkép" című következő munkájában* Snyder, arra célozva, hogy könyvét a Kr. e. körülbelül 460—360-ban élt abderai Demokritosz emlékének szentelte, ezt mondja:

„Demokritoszt gyakran a materializmus ősatyjának nevezték. Ez olyan filozófiai iskola, mely manapság kissé divatját múlta. De érdemes megemlíteni, hogy a világról való ismeretünknek minden újabb haladása ténylegesen materialista

* Carl Snyder: The World Machine. London 1907.

tételeken alapszik. Gyakorlati szempontból (practically speaking) a materialista kiinduló tételek egyszerűen *elkerülhetetlenek* (unescapable) a természettudományi kutatások terén" (140. old.).

„Akinek jólesik, az persze a derék Berkeley püspökkel együtt arról álmodozhat, hogy minden csak álom. Bármily kényelmes is egy idealizált idealizmus bűvészkedése, mégis kevesen akadnak köztünk, akik — bármikép gondolkodjanak is a külső világ problémájáról — kételkednek abban, hogy ők maguk léteznek; és nem kell sokáig nyomon követnünk az Én és Nem-Én lidércfényét, hogy megbizonyosodjunk arról, hogy abban az őrizetlen pillanatban, amikor feltételezzük, hogy saját személyiségünk van és létezünk, érzékeink hat kapuján át bebocsátottunk egész sor jelenséget. A ködgomolyhipotézist, a fényközvetítő étert, az atomelméletet és minden más effélét szintén nagyon jól el lehet nevezni ‚munkahipotéziseknek', de mégis helyénvaló lesz, ha arra emlékeztetünk, hogy ezek a tanok mindaddig, míg az ellenkezőjüket be nem bizonyították, többé-kevésbbé ugyanazon az alapon nyugszanak, mint az a hipotézis, hogy az a lény, akit te, nyájas olvasóm ‚tenmagadnak' mondasz, ezeket a sorokat figyelmesen tanulmányozza" (31—32. old.).

Képzeljék csak el a machista keserű sorsát, amikor kedvenc, finoman kieszelt konstrukcióit, melyek a természettudományi kategóriákat egyszerű munkahipotézisekké fokozzák le, a természettudósok az óceán mindkét partján kinevetik, mint merő badarságot. Csodálkozhatunk-e azon, hogy Rudolf Willy *1905-ben* mint élő ellenséggel küzd Demokritosz ellen, amivel fényesen illusztrálja, hogy a *filozófia pártkérdés*, és újból és újból megmutatja ebben a párharcban elfoglalt igazi álláspontját.

„Demokritosz — írja Willy — bizonyára nem volt tudatában annak, hogy az atomok és az üres tér fiktív fogalmak, amelyek csak segédszolgálatokat (blosse Handlangerdienste) teljesítenek és csak a célszerűség kegyelméből — addig, amíg hasznavehetőknek bizonyulnak — tengetik életüket. Demokritosz nem volt olyan szabad, hogy ezt belássa; de a mi modern természetbúváraink — egyes kivételektől eltekintve —, szin-

tén nem azok. Az öreg Demokritosz hite a mi természetbúváraink hite" (id. mű, 57. old.).

Csakugyan kétségbeejtő! Egészen „újszerűen" „empiriokritikailag" bebizonyították, hogy a tér és az atomok „munkahipotézisek", de a természettudósok kigúnyolják ezt a *berkeleyizmust* és Haeckelt követik! Mi korántsem vagyunk idealisták, ez rágalom, mi csak azon fáradozunk (az idealistákkal együtt), hogy Demokritosz ismeretelméleti vonalát megcáfoljuk, már 2000 éve fáradozunk ezen — s mindmáig hasztalan! Így aztán vezérünk, Ernst Mach nem tehet egyebet, minthogy utolsó munkáját, egész életének és filozófiájának végeredményét — az „Erkenntnis und Irrtum"-ot — *Wilhelm Schuppenek* ajánlja, s a szövegben sajnálattal megállapítsa, hogy a természettudósok többsége materialista, s hogy „mi szintén" *tiszteljük* Haeckelt, „mint a gondolatszabadság harcosát" (2. kiadás, 14. old.).

Itt egész életnagyságában lefestette magát a reakciós nyárspolgárságnak ez az ideológusa, aki a feketeszázak szellemében író W. Schuppet *követi*, s Haeckelt, mint a gondolatszabadság harcosát *„tiszteli"*. Mind ilyenek ezek az európai humánus filiszterek — a szabadságszeretettel rokonszenveznek, de eszmeileg (és politikailag és gazdaságilag) a Wilhelm Schuppék rabjai.* A filozófiában a pártonkívüliség nem egyéb, mint megvetésreméltó, leplezett lakájkodás az idealizmus és a fideizmus körül.

Végül, hasonlítsák össze, hogyan jellemzi Haeckelt Franz Mehring, aki nemcsak akar, de tud is marxista lenni. Már 1899 végén, alighogy a „Welträtsel" megjelent, Mehring nyomban rámutatott arra, hogy

> „Haeckel műve kevésbbé jó és nagyon jó oldalaival egyaránt rendkívül alkalmas arra, hogy tisztázza a párton belül némileg összekuszált nézeteket arravonatkozólag; hogy mit jelent a párt számára egyfelől a *történelmi* materializmus, s másfelől a történelmi *materializmus*".**

---

* Plechánov a machizmus elleni megjegyzéseiben nem annyira Mach megcáfolására törekedett, mint inkább arra, hogy frakciós szempontból kárt okozzon a bolsevizmusnak. A mélyenjáró elméleti nézeteltérésnek ezért a kicsinyes és szánalmas kihasználásáért már megérdemelten megbüntette őt az a két könyvecske, mely a machista mensevikek tollából jelent meg.

** *Fr. Mehring:* Die Welträtsel. „Neue Zeit", 1899/1900, 18/1. kötet, 418. oldal.

Haeckelnek az a gyengéje, hogy fogalma sincs a *történelmi* materializmusról és odáig megy, hogy mindenféle hajmeresztő értelmetlenséget beszél össze a politikáról, „monista vallásról" stb., stb. Haeckel „materialista és monista, de nem *történelmi*, hanem természettudományi materialista" (ugyanott).

„Aki ezt a képtelenséget (a korlátolt természettudományi materializmus képtelenségét arra, hogy társadalmi kérdésekhez hozzászóljon) kézzelfoghatóan akarja kitapasztalni, aki teljesen meg akar győződni arról, hogy a természettudományi materializmusnak, ha az emberiség nagy szabadságharcában ellenállhatatlan tisztogató fegyver akar lenni, történelmi materializmussá kell kiszélesednie, az olvassa el Haeckel könyvét.

De ne csak ezért olvassa el! A könyv rendkívül gyenge oldala elválaszthatatlanul összefügg rendkívül erős oldalával, azzal a könnyen érthető, világos, s elvégre a könyv hasonlíthatatlanul nagyobb és fontosabb részét megtöltő leírással, melyet Haeckel a természettudományoknak a lefolyt száz év alatt végbement fejlődéséről, vagy más szóval — a *természettudományi materializmus diadalútjáról* ad".*

* Ugyanott, 419. oldal.

BEFEJEZÉS

A marxistának négy szempontot kell figyelembe vennie, amikor bírálni akarja az empiriokriticizmust.

Először is és mindenekelőtt össze kell hasonlítania ennek a filozófiának és a dialektikus materializmusnak elméleti alapjait. Ez az összehasonlítás, amellyel az első három fejezetben foglalkoztunk, az ismeretelméleti kérdések *egész vonalán* megmutatja, hogy az empiriokriticizmus, mely új csűrés-csavarásokkal, új szólamokkal és körmönfontságokkal palástolja az *idealizmus* és *agnoszticizmus* régi hibáit, *merőben reakciós filozófia.* Az empiriokriticizmus és a marxizmus „egyesítéséről" csakis az beszélhet, akinek fogalma sincs arról, hogy mit jelent a filozófiai materializmus általában és mit jelent Marx és Engels dialektikus módszere.

Másodszor, meg kell határoznia az empiriokriticizmusnak, ennek a szakfilozófusokból álló igen kicsinyke iskolácskának korunk többi filozófiai iskolái közt elfoglalt helyét. Mach és Avenarius, Kantból kiindulva nem a materializmus felé, hanem az ellenkező irányban, Hume és Berkeley felé haladt. Avenarius, aki azt képzelte, hogy „megtisztítja a tapasztalatot" általában, a valóságban csak az agnoszticizmust tisztította meg a kantizmustól. Mach és Avenarius egész iskolája egyre határozottabban, az egyik legreakciósabb idealista iskolával, az úgynevezett immanensekkel szoros egységben halad az idealizmus felé.

Harmadszor, figyelembe kell vennie a machizmus kétségtelen kapcsolatát a legújabb természettudomány egyik ágának egyik iskolájával. A természetbúvárok túlnyomó többsége általában, s a szóbanforgó speciális ágban: a fizikában is, változatlanul a materializmus híve. Az új fizikusok kisebbsége, annak hatása alatt, hogy a régi elméleteket az utolsó évek nagy felfedezései megtörték, továbbá annak hatása alatt, hogy az új fizika válságba jutott, amely rendkívül szemléletesen mutatta meg ismereteink viszonylagos voltát, nem ismervén a dialektikát, — a relativizmuson át az idealizmusba siklott. Napjaink divatos

fizikai idealizmusa éppoly reakciós és éppoly rövid ideig tartó szenvedély, mint a közelmult divatos fiziológiai idealizmusa.

Negyedszer, az empiriokriticizmus ismeretelméleti szkolasztikája mögött meg kell látnia a filozófián belüli pártok harcát, amely végső soron a mai társadalom ellenséges osztályainak tendenciáit és ideológiáját juttatja kifejezésre. A mai filozófia éppoly pártszerű, mint a kétezer évvel ezelőtti. A két egymással harcban álló párt, a dolog lényegét tekintve, amelyet tudóskodó, szemfényvesztő új elnevezésekkel vagy higvelejű pártonkívüliséggel leplezznek — a materializmus és az idealizmus. Ez utóbbi csak kifinomított, fortélyosabb formája a fideizmusnak, amely állig fel van fegyverezve, óriási szervezetekkel rendelkezik és ma is szívós kitartással hat a tömegekre, kiaknázva a filozófiai gondolat legcsekélyebb ingadozását. Az empiriokriticizmus objektív osztályszerepe kizárólag abban áll, hogy a fideistákat alázatosan szolgálja a materializmus elleni harcukban általában, s ezen belül a történelmi materializmus elleni harcukban.

Kiegészítés a IV. fejezet 1. §-hoz

MELYIK OLDALRÓL BÍRÁLTA A KANTIZMUST N. G. CSERNYSEVSZKIJ?

A negyedik fejezet első paragrafusában részletesen kimutattuk, hogy a materialisták homlokegyenest ellenkező oldalról bírálták és bírálják Kantot, mint ahogy Mach és Avenarius bírálják. Nem lesz felesleges ehelyütt, ha röviden rámutatunk a nagy orosz hegelista és materialista N. G. Csernysevszkij ismeretelméleti álláspontjára.

Nem sokkal Albrecht Raunak, Feuerbach tanítványának Kant-kritikája után a nagy orosz író, N. G. Csernysevszkij, aki szintén Feuerbach tanítványa volt, első ízben tett kísérletet arra, hogy kifejtse viszonyát mind Feuerbachhoz, mind Kanthoz. N. G. Csernysevszkij már a mult század 50-es éveiben mint Feuerbach híve lépett fel az orosz irodalomban, de a mi cenzúránk még azt sem engedte meg neki, hogy Feuerbach nevét említse! 1888-ban „A művészet és valóság esztétikai vonatkozásai" című munkájának tervbevett harmadik kiadásához írt előszavában N. G. Csernysevszkij megpróbálta megnevezni Feuerbachot, de a cenzúra 1888-ban sem engedett át még egy egyszerű utalást sem Feuerbachra. Az előszó csak 1906-ban jelent meg; lásd: N. G. Csernysevszkij „Összes Művei", X. kötet, 2. rész, 190—197. old. N. G. Csernysevszkij ebben az „Előszóban" fél lapot szentel Kant és a filozófiai következtetéseikben Kantot követő természetbúvárok bírálatának.

Itt adom N. G. Csernysevszkijnek 1888-ban írt nagyszerű fejtegetését:

> „Azok a természettudósok, akik mindent átfogó elméletek alkotóinak képzelik magukat, a valóságban csak tanítványai, s rendszerint gyenge tanítványai a metafizikai rendszereket alkotott régi gondolkodóknak, mégpedig legtöbbször azoknak a gondolkodóknak, akiknek rendszereit részben már Schelling, véglegesen pedig Hegel összerombolta. Elég, ha arra emlékeztetünk, hogy a legtöbb természettudós, akik az emberi gondolat tevékenységének törvényeiről nagy-

szabású elméleteket próbálnak építeni, csak Kantnak megismerésünk szubjektivitására vonatkozó metafizikai elméletét ismétlik"...

(a mindent összevissza zavaró orosz machisták tudomására: Csernysevszkij elmarad Engelstől, amennyiben terminológiájában összekeveri a materializmus és az idealizmus ellentétét a metafizikai és a dialektikai gondolkodás ellentétével, ámde Csernysevszkij teljesen Engels színvonalán áll, amennyiben Kantnak nem a realizmust rója fel hibául, hanem az agnoszticizmust és a szubjektivizmust, nem a „magábanvaló dolog" megengedését, hanem azt, hogy tudásunkat nem volt képes ebből az objektív forrásból levezetni) ...

„Kant elmélete alapján azt állítják, hogy érzéki észleletünk formái és a tárgyak tényleges létének formái közt nincs hasonlatosság"...

(a mindent összevisszazavaró orosz machisták tudomására: Csernysevszkij Kant-kritikája homlokegyenest ellenkezője Avenarius—Mach és az immanensek Kant-kritikájának, mert Csernysevszkij számára, miként minden materialista számára, érzéki észleletünk formái és a tárgyak tényleges, azaz objektíve valóságos létének formái közt van hasonlatosság) ...

„hogy ennélfogva a tényleg létező tárgyak és azok tényleges tulajdonságai, egymáshoz való tényleges viszonyuk számunkra még ismeretlenek"...

(a mindent összevissza zavaró orosz machisták tudomására: Csernysevszkij szerint, miként minden materialista szerint, a tárgyak, vagyis Kant nyakatekert nyelvén szólva a „magukbanvaló dolgok" *ténylegesen* léteznek és *teljesen* megismerhetők számunkra, megismerhetők létezésükben is, tulajdonságaikban is és tényleges vonatkozásaiban is) ...

„és ha megismerhetők volnának, úgy nem lehetnének gondolkodásunk tárgyai, mert a gondolkodás a tudás minden anyagát a tényleges lét formáitól teljesen eltérő formákba helyezi el; hogy maguknak a gondolkodás törvényeinek is csak szubjektív jelentőségük van"...

(a zavarosfejű machisták tudomására: Csernysevszkij számára,

miként minden materialista számára, a gondolkodás törvényeinek nemcsak szubjektív jelentőségük van, vagyis a gondolkodás törvényei a tárgyak tényleges létezésének formáit tükrözik vissza, teljesen összevágnak ezekkel a formákkal, nem pedig eltérnek tőlük) ...

> ...„hogy a valóságban nincsen semmi, amit az ok és okozat kapcsolatának képzelünk, mert nincsen sem előzmény, sem következmény, nincsen sem egész, sem részek satöbbi és így tovább"

(vegyék tudomásul a zavarosfejű machisták: Csernysevszkij számára, miként minden materialista számára, a valóságban megvan az, amit mi az ok és okozat kapcsolatának vélünk, a természetben van objektív okozatiság vagy szükségszerűség) ...

> „Majd amikor a természettudósok abbahagyják ezt s az ehhez hasonló metafizikai badarságot, akkor képesek lesznek arra, hogy a természettudomány alapján kidolgozzanak és valószínűleg ki fognak dolgozni egy fogalomrendszert, amelyben a fogalmak pontosabbak és teljesebbek lesznek, mint azok, amelyeket Feuerbach fejtett ki..."

(Vegyék tudomásul a zavarosfejű machisták: Csernysevszkij a materializmustól az idealizmus és az agnoszticizmus irányában való *mindenféle* letérést metafizikai badarságnak minősíti) ...

> „Egyelőre azonban az emberi tudásvágy úgynevezett alapvető kérdéseiről alkotott tudományos fogalmak legjobb kifejtése az marad, amelyet Feuerbach nyujtott" (195—196. old.).

Az emberi tudásvágy alapvető kérdéseinek Csernysevszkij azt nevezi, amit mai nyelven az ismeretelmélet vagy gnoszeológia alapvető kérdéseinek neveznek. Csernysevszkij az egyetlen igazán nagy orosz író, aki az ötvenes évektől kezdve egészen 1888-ig egységes filozófiai materializmus színvonalán tudott maradni és félre tudta dobni az újkantisták, pozitivisták, machisták és egyéb zavarosfejűek szánalmas badarságát. De Csernysevszkij nem volt képes felemelkedni, helyesebben: az orosz élet elmaradottságánál fogva nem emelkedhetett fel Marx és Engels dialektikus materializmusáig.

JEGYZETEK ÉS MUTATÓK

Jegyzetek
Idézett művek
Névmutató
Tárgymutató

[1] A „Materializmus és empiriokriticizmus" című könyvet Lenin a sztolypini reakció időszakában írta, amikor az ideológiai fronton éles harc folyt a marxizmus filozófiai elméleti alapjaiért. A filozófiai revizionisták — Bogdánov, Bazárov, Lunacsarszkij (akik 1905-ben a bolsevikokhoz csatlakoztak), Juskévics, Valentinov (mensevikek) — megkísérelték, hogy a marxizmus elméleti alapjait aláássák s az empiriokriticizmus (machizmus) burzsoá idealista filozófiájával helyettesítsék.

A „Materializmus és empiriokriticizmus"-t Lenin 1908-ban — februártól októberig — írta.

Lenin a machisták munkáit — az oroszok és a külföldiek munkáit egyaránt — mindenoldalú és kimerítő bírálat alá vette. Gondosan tanulmányozta a természettudományok terén tett legújabb felfedezésekről szóló terjedelmes tudományos irodalmat. 1908 májusában Genfből Londonba utazott s ott körülbelül egy hónapot töltött egyenesen abból a célból, hogy a British Museum könyvtárában feldolgozhassa azt az irodalmat, melyet Genfben nem lehetett megszerezni.

Lenin könyvének jelentőségéről „A Szovjetúnió Kommunista (bolsevik) Pártjának története (Rövid tanfolyam)" a következőket mondja: „Lenin könyve... nemcsak Bogdánov, Juskévics, Bazárov, Valentinov és filozófiai tanítómestereik: Avenarius és Mach kritikáját tartalmazza, akik műveikben a marxista materializmus ellensúlyozására körmönfont és kicsiszolt idealizmust találtak fel. Lenin könyve egyúttal a marxizmus elméleti alapjainak, a dialektikus és történelmi materializmusnak védelmét is adja, valamint materialista elméleti összefoglalását mindannak, ami fontos és lényeges volt abban, amit a tudomány, elsősorban a természettudomány, egy egész történelmi szakasz folyamán — Engels halálától Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" című könyvének megjelenéséig — újat alkotott." — *5*

[2] *Petruska* — Gogolj „Holt lelkek" című regényének egyik alakja; az együgyű lakáj típusa; legnagyobb szenvedélye az volt, hogy folyvást könyveket olvasott, anélkül, hogy az olvasottakból bármit is megértett volna. — *50*

[3] *P. Sztrúve* (1870—1944) — a mult század 90-es éveiben a „legális marxisták" feje, majd a liberális monarchista „konstitucionális demokrata" (kadet) párt egyik vezető tagja, ebben az időben végleg az ellenforradalom táborához csatlakozott. — *M. Menjsikov* (1859—1919) a reakciós „Novoje Vremja" („Új Idő") című lap munkatársa. — *62*

[4] *Vorosilov* — Turgénjev „Füst" című regényében előforduló alak, az áltudós betűrágó típusa, aki, hogy tudását fitogtassa, társalgás közben rendkívül sok tudósra és íróra szokott hivatkozni. — *92*

[5] *Beltov* — Plechánov álneve. — *114*

[6] A következő munkákról van szó: 1845-ben írta Marx a Feuerbach-

téziseket; 1888-ban jelent meg Engels „Ludwig Feuerbach"-ja; 1892-ben Engels „Bevezetés"-e „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" angol kiadásához, melynek főrésze egyidejűleg németül is megjelent Engels fordításában „A történelmi materializmusról" címmel. — *132*

[7] V. ö. *Marx:* „Das Kapital", I. kötet, 3. szakasz, 7. fejezet, 3. pont. — *133*

[8] *V. M. Puriskévics* (1870—1920) szélső reakciós monarchista. — *Kadet* — az 1905-ben alapított „Konstitucionális Demokrata" párt rövidített neve; a kadet párt volt az orosz monarchista burzsoázia fő pártja. — *198*

[9] *P. A. Sztolypin* (1862—1911) — belügyminiszter és miniszterelnök. Az ő nevéhez fűződik az első, 1905—1907-es orosz forradalom elnyomása és a forradalmat követő oroszországi kegyetlen politikai reakció időszaka. — *221*

[10] *Nozdrjov* — Gogolj „Holt lelkek" című regényének egyik alakja; kérkedő, hazudozó, hamiskártyás orosz földbirtokos. — *224*

[11] *V. P. Akimov* (V. Machnovec) — egyike az „ökonomizmus" vezéreinek; az „ökonomizmus" — opportunista áramlat az orosz szociáldemokráciában a XIX. század végén, a XX. század elején. — *„Iszkra-hívek"* — az „Iszkra" („Szikra") volt az orosz marxisták első országos lapja; Lenin alapította 1900-ban. Az „Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspárt" második kongresszusára az „Iszkra" készítette elő a pártprogram tervezetét, amelyet Akimov kritizált. Röviddel a kongresszus után az „Iszkra" a mensevikek kezére került. — *274*

[12] *„Az Orosz Nép Szövetsége"* — a „feketeszázak" néven ismert pogromrendező különítmények szervezete. — *306*

[13] *Turgénjev Bazárovja* — az „Apák és fiúk" című regény hőse. — *340*

[14] Az itt kiemelt években Engels következő munkái jelentek meg: 1878-ban az „Anti-Dühring", 1888-ban a „Ludwig Feuerbach", 1892-ben „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" angol kiadáshoz írt „Bevezetés", melynek főrészét Engels a maga készítette német fordításban „A történelmi materializmusról" címmel látta el. — *345*

[15] *Bölények* — az orosz politikai irodalomban gúnyosan így nevezték a nemesi-földesúri reakció szélső jobboldali képviselőit. — *357*

[16] *Bobcsinszkij és Dobcsinszkij* — Gogolj „A revizor" c. vígjátékában szereplő alakok, pletykahajhászó kisvárosi nyárspolgárok. — *359*

ADLER, FR. *Die Entdeckung der Weltelemente.* Zu E Machs 70. Geburtstag. „Der Kampf", 5. sz. 1908 (febr.) — 41, 46, 220.
-- Ugyanaz angolul: „*The International Socialist Review*" 1908, 10. sz. (ápr.).
— *Vorbemerkung zur deutschen Übersetzung von* P. Duhem's Ziel und Struktur der physikalischen Theorie. Leipzig 1908 — 318.
ANNALEN DER NATURPHILOSOPHIE. *Frank,* Ph. Kausalgesetz und Erfahrung. VI. köt. 1907 — 166
L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE: XV. köt. *Pillon F.* Analyse de la Mécanique de Mach. 1904 — 211—12.
ANNÉE PSYCHOLOGIQUE: *Houllevigne,* L. Les idées des physiciens sur la matière. 1908 — 262.
ARCHIV FÜR SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE IV. köt. 1897. *Baumann.* J. Ernst Machs philosophische Ansichten. — 191.
— V. köt. 1899. *Kleinpeter, H.* Über Machs und Heinrich Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik. — 238—40, 288.
— VI. köt. 1900. *Kleinpeter, H.* Erwiderung (Baumann cikkére). — 86, 191.
AVENARIUS, RICH.: *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie.* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie." XVIII. köt. (1894) és XIX. köt. (1895) — 45—46, 56—57, 65—67, 78—79, 139, 143, 147.
— *Bemerkung zu der bevorstehenden Abhandlung* (R. Willy. Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff). „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". XVIII. évf. — 68, 209—10.
— *Kritik der reinen Erfahrung.* I. és II. köt. Leipzig, 1888—1890 — 49—50, 55—56. 60, 143, 146—47.
— *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung.* Leipzig, 1876 15, 36—39, 42, 48—49, 55, 119, 154, 167, 193—94, 354—55.
— *Der menschliche Weltbegriff.* Leipzig 1891. — 36—37, 49, 56—57, 60—61, 64, 69, 78; 206, 209—10.
— 2. kiadás. 1905. — 79.
BAUMANN, J.: *Über E. Machs philosophische Ansichten.* „Archiv für systematische Philosophie", 1897. IV. köt. — 191.
BAZÁROV, V.: *Korunk miszticizmusa és realizmusa.* (Oroszul), lásd: *Vázlatok* stb. — 5, 6, 72—73, 99—109, 135, 167, 183, 212, 215, 338.

BECHER, E.: *The Philosophical Views of E. Mach.* „The Philosophical Review". XIV. köt. 5. 1905 — 191.
— *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften.* Leipzig, 1907 — 296.
BECQUREL, JEAN a „Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences"-ban. Paris, 1908 — 290.
BELFORT-BAX, E.: *The Roots of Reality.* Being suggestions for a philosophical reconstruction. London, 1907 — 145.
BENTLEY, J. *The Psychology of „The Grammar of Science".* „The Philosophical Review". VI. köt. 1897. szept. — 182.
BERKELEY, G.: *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge.* Works ed. by A. C. Fraser. I. köt. Oxford, 1871 — 10—19.
— *The three Dialogues between Hylas and Philonous.* London, 1713. (Megjelent magyarul is.) — 20.
BERMAN, J.: *A dialektika a modern ismeretelmélet megvilágításában.* (Oroszul.) Moszkva, 1908. — 5, 316.
— *A dialektikáról.* (Oroszul), lásd: *Vázlatok* stb. — 6, 338.
BLEI, F.: *Die Metaphysik in der Nationalökonomie.* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". XIX. köt. 1895 — 321—24.
BOGDÁNOV, A.: *A társadalmi lélektan köréből.* (Oroszul.) Cikkgyüjtemény. Pétervár, 1904 — 80, 165, 329—30, 333—34.
— *A történelmi természetszemlélet alapjai.* Szentpétervár. 1899 — 39, 47, 165, 232, 272—74.
— Bevezetés Mach „Analyse der Empfindungen" orosz fordításához. Moszkva, 1907 — 87, 219, 310.
— *Empiriomonizmus.* (Oroszul.) I. könyv. 2. kiad. Moszkva, 1905 — 36, 40, 47—48, 55, 117—18, 166, 184, 229—30.
— II. könyv. 2. kiad. Pétervár 1907 — 114, 145.
— III. könyv. Szentpétervár 1906 — 46—47, 115—116, 125, 130—31, 137, 141, 145, 148, 212, 227, 231—32, 240—41, 276—77, 293, 330, 334—35.
BOLTZMANN, L.: *Populäre Schriften.* Leipzig, 1905—08 — 89, 292—95.
BÜCHNER, L.: *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein-verständlicher Darstellung.* (I. kiadás.) Frankfurt a. M. 1855 — 307.
CARSTANJEN, FR.: *Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze.* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". 22. évf. 1898 — 56, 146—48.
CARUS, P.: *Prof. Mach's Ptlosophy.* „The Monist" XVI. köt., júl. — 225.
— *Theology as a science.* „The Monist" XIII. köt. — 225.
— *Haeckel's Theses for a Monistic Alliance.* „The Monist" XVI. köt. 1906 — 225.
— *Prof. Ostwald's Philosophy.* „The Monist" XVII. köt. 1907 — 277.

CAUWELAERT, F. van. *L'empiriocriticisme.* „Revue Néo-Scolastique". 1907 febr. — 37, 144.

CHWOLSON, O. D. *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot.* Eine kritische Studie. Braunschweig 1906 — 357.

CLIFFORD, W. K. *Lectures and Essays.* II. köt. 3. kiadás. London 1901 — 225.

COHEN, H. *Einleitung zur 5. Aufl. der Geschichte des Materialismus* von F. A. Lange. Leipzig 1896 — 287—88, 315.

CORNELIUS, H. *Einleitung in die Philosophie.* Leipzig 1903 — 218—19.

CORNU, A. *Quelques mots de reponse à „La déroute de l'atomisme contemporain.* „Revue Générale des Sciences". 1895 — 304.

— *Rapports présentés au Congrès International de Physique.* Paris 1900 — 304.

CSERNOV, V. *Filozófiai és szociológiai tanulmányok.* (Oroszul.) Moszkva 1907 — 9, 91—93, 96, 127, 212.

CSERNYSEVSZKIJ, N. *A művészet és a valóság esztétikai vonatkozásai.* (Oroszul.) Előszó a 3. kiadáshoz. Összes művei. X. köt. 2. rész. Pétervár 1906 — 367—69.

DAUGE, P. *Joseph Dietzgen és kritikusa, G. Plechánov.* Utószó. Joseph Dietzgen *Aquisit der Philosophie* 2. orosz kiadásához. — 250.

DELACROIX, HENRI: *David Hume et la philosophie critique.* „Bibliothèque du Congrès international de la philosophie". IV. köt Paris 1908 — 207.

DIDEROT, D.: *Oeuvres complètes.* Ed. par J. Assézat. Paris 1875. I—II. köt. (Magyar kiadás. Válog. filoz. művei. 2 kötet.) — 23—27.

DIETZGEN, E. *Nochmals Dietzgen.* „Neue Zeit", 1908. 44. sz. — 251—52.

DIETZGEN, J. *Az emberi fejmunka lényege.* Orosz fordítás. Szerkesztette P. Dauge. Moszkva 1907 — 245—46.

— *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit.* Stuttgart 1903 — 113, 153, 245—46, 269—70.

— *Kleinere philosophische Schriften.* Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Stuttgart 1903 — 113—14, 129, 133. 247—48.

— *Erkenntnis und Wahrheit.* Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem 20. Todestag, gesammelt u. hrsg. v. E. Dietzgen. Stuttgart 1900 — 251.

DINER-DÉNES, J. *Der Marxismus und die neueste Revolution in den Naturwissenschaften.* „Die Neue Zeit" 1907. 52. sz. — 253—54.

DIXON, EDWARD. — *The Grammar of Science.* „Nature" 1892 jul. 21. — 87—88.

DUHEM, P. *La théorie physique, son objet et sa structure.* Paris 1906 — 41, 316—19.

ENGELS, FR.: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft.* 2. kiadás, 1886. — 5. kiadás, 1904. (Magyar kiadás: Hogyan „forradalmasítja" Eugen Dühring úr a tudományt. Anti-Dühring. Moszkva, 1947. és Bp. Szikra, 1948.) — 29—30, 78, 99, 109, 125—28, 151—52, 170—71, 173—74, 184—86, 249, 253, 255, 316, 340.

— *Ludwig Feuerbach.* Fordította és jegyzetekkel ellátta G. Plechánov. (Oroszul.) 2. kiadás. Genf, 1905 — 91—93, 146.

— *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* 4. kiadás. (Magyar kiadás: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia alkonya. Marxizmus—leninizmus kis könyvtára. Bp.: Szikra, 1948 és Marx: Válog. művek. I. Bp.: Szikra, 1948.) — 20—21, 30, 53, 78—79, 91—93, 120, 146, 152, 205, 241—42, 254, 340, 346.

— *Über historischen Materialismus.* „Neue Zeit" 1892/93. évf. I. köt. (Magyar kiadását lásd: Marx—Engels. A történelmi materializmusról. 2. kiad. Marxizmus—leninizmus kis könyvtára. Bp.: Szikra, 1948 és Marx. Válog. művek. I. Bp.: Szikra, 1948.) — 20—21, 99—102, 152.

EWALD, O.: *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus.* Berlin, 1905 — 50, 62—63, 82—83, 86.

FEUERBACH, L.: *Sämtliche Werke.* II. köt. 1866. — 173, 199—200, X. köt. 1866 — 110—111, 124, 136—37, 311; VII. köt. Neuhrsg. von W. Bolin und Fr. Jodl. Stuttgart, 1903 — 75, 111—12, 149—50.

FICHTE, J. G.: *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen.* Berlin, 1801 — 58, 144.

— *Die Rezension über „Aenesidemus".* Sämtliche Werke, hrsg. von J. H. Fichte. I. rész. Zur theoretischen Philosophie. I. köt. Berlin, 1845 — 67.

— *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre.* Sämtliche Werke, hrsg. von J. H. Fichte. I. köt. Berlin, 1845 — 145, 195.

FILOZÓFIAI ÉS PSZICHOLÓGIAI KÉRDÉSEK. (Oroszul.) 1. könyv. Moszkva, 1889. *Siskin, N.:* Pszichofizikai jelenségekről a mechanikai elmélet szempontjából. — 308—09.

— 89. könyv. Moszkva, 1907. *Lopátin, L.:* Egy idealista fizikus. (Oroszul.) — 306—08.

FISCHER, KUNO: *Geschichte der neuern Philosophie.* V. köt. Heidelberg, 1869 — 196.

FRANCK, A.: *Dictionnaire des sciences philosophiques.* Paris 1875 — 124.

FRANK, PH.: *Kausalgesetz und Erfahrung.* „Annalen der Naturphilosophie" VI. köt. 1907 — 162.

GRÜN, K.: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung.* 1. köt. Leipzig, 1874 — 75, 344.

— II. köt. Leipzig, 1874 — 200.

GÜNTHER, S.: *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im XIX. Jahrhundert.* Berlin, 1901 — 292.

HAECKEL, E.: *Die Lebenswunder.* Stuttgart, 1904. (Megjelent magyarul is.)

— *Les merveilles de la vie.* Etudes des philosophie biologique. Paris — 359—60.

— *Die Welträtsel.* Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. 1899. (Megjelent magyarul is.) — 307, 356—57, 363—64.

HARTMANN, ED. von.: *Die Weltanschauung der modernen Physik.* Leipzig, 1902 — 54, 290—92.

HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Werke. VI. köt. Berlin, 1840 — 120—21.

HELFOND, I.: *Dietzgen filozófiája és a modern pozitivizmus.* (Oroszul.), lásd: *Vázlatok* stb. — 5, 153, 338.

HELMHOLTZ, H.: *Handbuch der physiologischen Optik.* Leipzig, 1866 — 234—35.

— *Vorträge und Reden.* II. köt. 3. kiadás. Braunschweig, 1884 — 236—37.

HERTZ, H.: *Gesammelte Werke.* 3. kötet. Leipzig, 1894—1895. I. köt. *Gesammelte Schriften vermischten Inhalts.* Hrsg. von Ph. Lenard. Leipzig, 1895. — 290.

— III. köt. *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt.* Mit einem Vorwort von H. Helmholtz. Leipzig, 1894 — 289—90.

HEYFELDER, V.: *Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz.* Berlin, 1897 — 235.

HIBBEN, J.: *The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings.* „The Monist", XIII. köt. 1903 április — 275—76.

HÖNIGSWALD, R.: *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge.* Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Berlin, 1904 — 9, 87.

— *Zur Kritik der Machschen Philosophie.* Berlin, 1903 — 169.

HOULLEVIGUE, L.: *L'évolution des sciences.* Paris: Collin, 1908 — 261—62.

— *Les idées des physiciens sur la matière.* „Année Psychologique". 1908 — 262.

HUME, D.: *An Enquiry concerning Human Understanding.* Essays and Treatises. London, 1882 (Megjelent magyarul is.) — 21—22.

— *Psychologie de Hume. Traité de la nature.* Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris, 1878 — 22, 23.

HUXLEY, TH.: *Hume.* London, 1879 — 23.

ILJIN, VL. (Lenin): *Az agrárkérdés.* (Oroszul.) Első rész. Szentpétervár, 1908 — 92.

JAMES, W.: *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking.* New York. 1907 — 350.

JERUSALEM, W.: *Der kritische Idealismus und die reine Logik.* Wien 1905 — 86—87, 144, 145.

JUSKÉVICS, P.: *A modern energetika az empirioszimbolizmus szempontjából.* (Oroszul), lásd: *Vázlatok* stb. — 5, 164, 171, 204, 338.

KAUTSKY, K.: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung.* Stuttgart 1906 — 203—04.

— *Materializmus és kritikai realizmus.* („Filozófiai áramlatok a marxizmusban"). Sztpétervár 1908 — 5, 50.

„DER KAMPF" 1908. 5. sz. (febr.). *Adler, Fr.* Die Entdeckung der Weltelemente. (Zu Machs 70. Geburtstag.) — 41, 46, 220.

KANTSTUDIEN, VIII. köt. 1903. *Kleinpeter, H.:* Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart. — 223, 289.

— *Lucka, E.:* Das Erkenntnisproblem und Machs Analyse der Empfindungen. — 8, 163, 192.

KLEINPETER, H.: *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart.* Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald dargestellt. Leipzig 1905 — 221—23, 226.

— *Erwiderung (auf J. Baumanns Aufsatz: „Über Ernst Machs philosophische Ansichten".)* „Archiv für systematische Philosophie", VI. köt. 1900 — 86.

— *Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart.* „Kantstudien." VIII. köt. 1903 — 223, 289.

— *On the Monism of Professor Mach.* „The Monist" XVI. köt. 1906. 9. sz. — 289.

— *Über Machs und Henrich Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik.* — „Archiv für systematische Philosophie" V. köt. 1898—1899 — 223, 238—40, 288.

KNOX, H. V.: *On the Nature of the Notion of Externality.* „Mind" VI. köt. 1897 — 224.

DIE KULTUR DER GEGENWART. 1. rész, VI. szakasz. Systematische Philosophie. *Riehl, A.* Logik und Erkenntnistheorie. — 144.

— *Wundt, W.:* Metaphysik. — 192.

KÜLFÖLDI UJSÁG. (Zagranicsnaja Gazeta.) 3. szám. *Lunacsarszkij.* A tudományos szocializmus vallásos jelentősége. — 352.

LAFARGUE, P.: *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant.* „Le Socialiste" 1900 febr. 25 — 202—03.

LANGE, FR. A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* 5. kiadás. Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag von H. Cohen. 2. kötet. Leipzig 1896 — 287—88, 315.

LANGEVIN, P.: *La physique des électrons.* „Revue Générale des Sciences" 1905 — 263.

LECLAIR, A. von: *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik.* Prag 1879 — 178, 198—99, 212, 214, 231, 238, 243—44, 356.

— *Beiträge zur einer monistischen Erkenntnistheorie.* Breslau 1882 — 214, 244.
LENIN, V.: *Az agrárkérdés*, lásd: Iljin.
LÉVY, A.: *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande.* Paris 1904 — 97—98.
LJESZÉVICS, V.: *Mi a tudományos filozófia.* (Oroszul.) Szentpétervár 1891 — 45.
LODGE, O.: *Life and matter.* London 1906 — 87.
— *La vie et la matière.* Paris 1907 — 87.
— *Sur les électrons.* Paris 1906 — 263.
LOPÁTIN, L.: *Egy idealista fizikus.* (Oroszul.) [„Filozófiai és pszichológiai kérdések."] 89. könyv. Moszkva 1907 szept.—okt. — 306—08.
LUCKA, E.: *Das Erkenntnisproblem und Mach's Analyse der Empfindungen. Eine kritische Studie.* „Kantstudien" VIII. köt. 1903 — 86, 163, 192.
LUNACSARSZKIJ, A.: *Ateizmus.* (Oroszul.), lásd *Vázlatok* stb. — 5, 185, 338, 351—52.
— *A vallás jövője.* „Művelődés". (Oroszul.) 1908. 1. sz. — 352.
— *A tudományos szocializmus vallásos jelentősége.* Külföldi Ujság 3. sz. (Oroszul.) — 352.
MACH, E.: *Analyse der Empfindungen.* Jena 1900. (Megjelent magyarul is.) — 30—34, 41—43, 46, 57, 66, 78, 83, 86, 119, 132, 134, 140, 163, 167, 169, 192—93, 209, 218, 225, 301, 355.
— *Az érzetek elemzése.* A szerző által engedélyezett fordítás az 5. bőv. német kiadás kézirata alapján, a szerzőnek az orosz kiadáshoz írt előszavával és A. Bogdánov bevezető tanulmányával. (Oroszul.) Moszkva 1906 — 85, 87, 209, 218—19, 223, 310.
— *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung.* 2. kiadás. Leipzig 1906 — 35, 53, 86, 133, 144, 146, 155—56, 168, 175—78, 189—90, 212, 221, 329, 355, 363.
— *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit.* Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871. Prag 1872 — 28, 177—78, 210, 214.
— *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt.* 3. kiadás. Leipzig 1897 — 28, 40—42, 145, 155—56, 175, 179—80, 293, 296, 352.
— *La Mécanique, exposé historique et critique de son développement. Trad par E. Bertrand, avec une introduction par E. Picard.* 1904 — 190—91, 211.
— *Die Prinzipien der Wärmelehre.* Historisch-kritisch entwickelt. 2. kiad. 1900 — 154, 156, 168. 301.
MARX, K.: *Briefe an Kugelmann.* „Die Neue Zeit" 1902. évf. — 129, 249, 341, 345.
— *Das Kapital.* I. köt. Hamburg 1867. (Magyar kiadás: A tőke. Bp.: Szikra 1948) — 133.
— *Das Kapital.* I. köt. 2. kiad. Hamburg 1873 — 345.
— *Thesen über Feuerbach.* Abgedruckt im Anhang zu Fr. Engels' „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philo-

sophie". (Magyarul lásd: Marx. Válogatott művek. I. Bp.: Szikra, 1948.) — 96—99, 132—133.
— *Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Berlin, 1859. (Magyarul lásd: Marx és Engels válog. művei. 2. köt. 1909.) — 329.

MEHRING, FRANZ.: *J. Dietzgen Erkenntnis und Wahrheit.* Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem 20. Todestag gesammelt und herausgegeben von E. Dietzgen című könyv ismertetése. „Neue Zeit." 1908, 38. sz. — 251.
— „*Die Welträtsel.*" „Neue Zeit." 18. köt. 1. 1899/1900 — 363—64.

MIND. VI. köt. 1897. *Knox, H.* On the Nature of the Notion of Externality.
— XV. köt. 1906. *Smith, Norman.* Avenarius' Philosophy of Pure Experience. — 60—61, 83, 144.

THE MONIST. XIII. köt. *Carus, P.:* Theology as a science. — 225.
— XIII. köt. *Hibben, J.* The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings. — 275—76.
— XVI. köt. *Carus, P.* Haeckel's Theses for a Monistic Alliance. — 225.
— XVI. köt. *Kleinpeter, H.* On the Monism of Professor Mach.
— XVII. köt. *Carus, P.* Prof. Ostwalds Philosophy. — 277. — 289.

MORGAN, *L.*: „The Grammar of Science". Natural Science. 1892. 1. köt. — 181—82.

MŰVELŐDÉS (Obrazovánije) 1908. 1. sz. *Lunacsarszkij, A.* A vallás jövője. (Oroszul.) — 352.

NATURAL SCIENCE. I. köt. 1892 aug. *Ryle, K.* Prof. Lloyd Morgan on „The Grammar of Science". — 182.

NATURE. *Dixon Ed.* „The Grammar of Science". 1892 júl. 21. — 87—88.

DIE NEUE ZEIT. *Dietzgen, E.* Nochmals Dietzgen. 1908. 44. sz. júl. 31. — 251—52.
— *Diner-Dénes, J* Der Marxismus und die neueste Revolution in den Naturwissenschaften. 1907. 52. sz. — 253—54.
— *Engels, Fr.* Über historischen Materialismus. 1892—1893. 1. köt. — 20—21, 99—102.
— *Marx, K.* Brief an Kugelmann. — 129.
— *Mehring, F.* J. Dietzgen Erkenntnis u. Wahrheit című könyvének ismertetése. 38. sz. — 251.
— *Mehring, F.* „Die Welträtsel". 1899—1900. 18. köt. 1. — 363—64.

OBRAZOVÁNIJE, lásd: *Művelődés.*

THE OPEN COURT. A monthly magazine. Devoted to the Science of Religion, the Religion of Science, and the Extension of the Religions Parliament Idea. — 225.

ORTODOX (Axelrod). *Filozófiai vázlatok.* Válasz a történelmi materializmus filozófiai kritikusainak. (Oroszul.) Szentpétervár, 1906 — 330.

OSTWALD, W.: *Vorlesungen über Naturphilosophie.* 2. kiad. Leipzig, 1902 — 232—33, 274—75.

PEARSON, K.: *The Grammar of Science.* 2. ed. London 1900 — 40, 83—84, 87—88, 140, 156—157, 181—82, 262, 272.
PETZOLDT, J.: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung.* I. köt. Leipzig 1900 — 44—45, 55, 85, 122, 147, 158—60, 352, 355.
— II. köt. — 45, 67—69, 122, 142, 160, 171—72, 209—10, 220—21, 224, 326—29, 353.
— *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus.* Leipzig 1906 — 122, 160, 210, 224.
THE PHILOSOPHICAL REVIEW. XIV. köt. 5. 1905. *Becher, E.:* The Philosophical Views of E. Mach. — 191.
— VI. köt. 5. 1897. *Bentley, J.:* The Psychology of „The Grammar of Science". — 182.
PHILOSOPHISCHE STUDIEN. XII—XIII. köt. 1897—1898. *Wundt, W.:* Über naiven und kritischen Realismus. — 50, 52, 59—60, 66, 82, 84, 144, 155, 169, 215.
PILLON, F.: *Analyse de la Mécanique de Mach.* „L'Année Philosophique". XV. köt. 1904 — 211—12.
PLECHÁNOV, G.: *Előszó és jegyzetek Engels „Ludwig Feuerbach..."* c. könyvének orosz fordításához. 2. kiadás. Genf 1905 — — 72—73, 135, 146, 196.
POINCARÉ, HENRI: *La Valeur de la Science.* Paris 1905. (Megjelent magyarul is.) — 41, 162, 180, 255—56, 297—98.
POINCARÉ, L.: *La physique moderne.* Paris 1906 — 304.
RAMSAY, W.: *Essays. Biographical and Chemical.* London 1908 — 320.
RAU, ALBR.: *Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart.* Leipzig 1882 — 201.
— *Empfinden und Denken.* Giessen 1896 — 237.
REHMKE, J.: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff.* — Berlin 1880 — 199, 212—13.
— *Philosophie und Kantianismus.* Eisenach 1882 — 311, 356.
REVUE GÉNÉRALE DES SCIENCES. 1905. *Langevin, P.* La physique des électrons. — 263.
— 1895. *Cornu, A.:* Quelques mots de réponse à „La déroute de l'atomisme contemporain". — 304.
REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. 1907. 11. Février. *Cauwelaert, F.* van. L'empiriocriticisme. — 37, 144.
REVUE PHILOSOPHIQUE. 1888. 26. kötet. *Rodier, G.:* Pearson, K. The Ethics of Freethought. — 224—25.
REY, ABEL: *La théorie physique chez les physiciens contemporains.* Paris: Alcan 1907 — 256—61, 263, 267—69, 299—306, 312—16.
RIEHL, AL.: *Logik und Erkenntnistheorie.* Die Kultur der Gegenwart. 1. rész. VI. szakasz. Systematische Philosophie. — 144.
RIGHI, A.: *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen.* (Radioaktivität, Ionen, Elektronen.) Aus dem Italien. übers. von B. Dessau. Leipzig 1905 — 262, 266.

— *Neuere Anschauungen über die Struktur der Materie.* Deutsch von F. Fraenckel. Leipzig 1908 — 263.

RODIER, G.: *Pearson, K. The Ethics of Freethought: a selection of Essays and Lectures* c. könyvének ismertetése. „Revue philosophique" 1388. 26. kötet — 224—25.

RÜCKER, A. W.: *Presidential Address.* (The British Association at Glasgow, 1900.) „The Scientific American Supplement", 1901. 1345—1346. sz. — 278—81.

RYLE, K.: Prof. Lloyd Morgan on „The Grammar of Science". Natural Science. 1. köt. 1892 aug. — 182.

SCHMIDT, H.: *Der Kampf um die Welträtsel.* Bonn 1900 — 357.

SCHUBERT-SOLDERN RICH. von. *Grundlagen einer Erkenntnistheorie.* Leipzig 1884 — 210, 213, 216, 356.

— *Das menschliche Glück und die soziale Frage.* Tübingen 1896 — 211, 213, 216—17, 251, 331.

— *Über Transzendenz des Objekts und Subjekts.* Leipzig 1882 — 210, 216.

SCHULZE, G.: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.* Helmstadt 1792 — 135, 184, 194—95.

SCHUPPE, W.: *Die Bestätigung des naiven Realismus.* Offener Brief an Herrn Professor R. Avenarius. „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie." Bd. XVII. 1893 — 62, 210, 214, 231.

— *Erkenntnistheoretische Logik.* Bonn 1878 — 244.

— *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik.* Berlin 1894 — 209.

— *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt.* „Zeitschrift für immanente Philosophie." 2. köt. — 211, 213, 215.

— *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie.* Breslau 1881 — 213.

SCHWEGLER, ALB.: *Geschichte der Philosophie im Umriss.* 15. Auflage. Stuttgart 1891. (Megjelent magyarul is.) — 124.

SISKIN, N.: *Pszichofizikai jelenségekről a mechanikai elmélet szempontjából.* „Filozófiai és pszichológiai kérdések." (Oroszul.) I. könyv. Moszkva 1889 — 308—09.

SMITH, NORMAN: Avenarius' *Philosophy of Pure Experience.* „Mind" 15. köt. 1906 — 60—61, 83, 144.

SNYDER, K.: *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen.* Deutsch von H. Kleinpeter. Leipzig 1905. (Megjelent magyarul is.) — 361—62.

— *The World Machine.* London 1907 — 361.

LE SOCIALISTE. *Lafargue, P.:* Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant. 1900 febr. 25 — 202—03.

SOREL, G.: *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes.* Paris 1907 — 299.

STALLO, J. B.: *The Concepts and Theories of Modern Physics.* London 1882 — 316—17.

STARCKE, C. N.: *Ludwig Feuerbach.* Stuttgart 1885 — 205—06.
SZUVAROV, SZ.: *A társadalmi filozófia alapjai.* (Oroszul), lásd: *Vázlatok* stb. — 5, 338—43.
SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE, lásd Kultur der Gegenwart.
THOMSON, J. J.: *The Corpuscular Theory of Matter.* London 1907 — 263.
UEBERWEG-HEINZE: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* 9. kiad. 1. köt. Berlin 1903 — 192.
VALENTINOV, N.: *A marxizmus filozófiai konstrukciói.* (Dialektikai materializmus, empiriomonizmus és empiriokritikai filozófia.) (Oroszul.) Moszkva 1908 — 5, 27, 76—77, 148, 212, 262.
VÁZLATOK A MARXIZMUS FILOZÓFIÁJA KÖRÉBŐL. Filozófiai cikkgyűjtemény. (Oroszul.) Szentpétervár 1908. (Tartalma: Bazárov. Korunk miszticizmusa és realizmusa. — Bogdánov: A báványok országa és a marxizmus filozófiája. — Lunacsarszkij. Ateizmus. — Berman. A dialektikáról. — Helfond. Dietzgen filozófiája és a modern pozitivizmus. — Juskévics. A modern energetika az empirioszimbolizmus szempontjából. — Szuvorov. A társadalmi filozófia alapjai.) — 5—6, 72—77, 99—109, 135, 153, 164, 171, 183, 185, 204, 212, 215, 287, 308, 338—43, 345—52.
VIERTELJAHRSSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE. XVIII. és XIX. köt. (1894—1895). *Avenarius.* Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. — 45—46, 56—57, 65—67, 78—79, 139, 143.
— XVII. köt. 1893. *Schuppe, W.* Die Bestätigung des naiven Realismus. — 62, 210, 231.
— XVIII. köt. 1894. *Avenarius, Rich.* Bemerkung zu der vorstehenden Abhandlung. (R. Willy. Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff.) — 68, 209—10.
— XIX. köt. 1895. *Blei, F.* Die Metaphysik in der Nationalökonomie. — 321—24
— XX. köt. 1896. *Willy, R.* Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt. — 70—71.
— XXII. köt. 1898. *Carstanjen, F.* Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze. — 56, 146—48.
WARD, JAMES: *Naturalism and Agnosticism.* 3. kiad. London 1906. Vol. I. — 170, 207—08, 281—87.
— Vol. II. — 83, 207—08, 284.
WILLY, RUD: *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie.* Münch. 1905 — 37, 50, 64, 71, 85, 161, 211, 355, 362—63.
— *Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff.* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" XVIII. köt. — 210.
— *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt.* „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". XX. köt. 1896 — 70—71.
WUNDT, W.: *Über naiven und kritischen Realismus.* Philosophische Studien. XII—XIII. köt. 1897—98 — 50, 52, 59—60, 66, 82, 84, 144, 155, 215.

— *Metaphysik.* „*Kultur der Gegenwart*“. I. rész. VI szakasz. „Systematische Philosophie“. Leipzig 1907 — 169, 192.
ZAGRANICSNAJA GAZETA, lásd: *Külföldi Ujság.*
ZEITSCHRIFT FÜR IMMANENTE PHILOSOPHIE. II. köt. Berlin 1896.
Schuppe, W. Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt. — 211, 213, 215.
ZIEHEN, TH. *Psychophysiologische Erkenntnistheorie.* Jena 1898 — 223–24.

Adickes Erich (1866-1928) — 357
Adler, Friedrich (sz. 1879) — 4, 46, 53, 88, 109, 220, 318
Akimov (V. Machnovec) (1875-1921) — 274
d'Alembert, Jean le Rond (1717-1783) — 24—26
Axelrod, Ljubov Iszakovna (Ortodox) (1868-1946) — 104, 330
Avenarius, Richard (1843-1896) — 9, 13—15, 27—28, 30, 36—42, 44—46, 48—72, 75—86, 104—07, 119—21, 130, 139, 141—48, 154, 156, 158, 160, 164, 167, 186—87, 189, 193—96, 198—99, 204—08, 209—10, 212—13, 215—19, 223—24, 226, 241, 245, 252, 321—26, 336, 347, 349—50, 352—55, 361, 365, 367—68

Baumann, J. (1837-1916) — 191
Bazárov, Vladimir (sz. 1874) — 5, 9, 12, 62, 72—78, 90, 99, 102—10, 135—36, 167, 183, 196, 212, 215—16, 219, 234, 240, 287, 331, 338—39, 352
Bebel, August (1840-1913) — 213
Becher, Erich (sz. 1882) — 191, 296
Becquerel, Henri (1852-1908) — 253
Becquerel, Jean — 290
Beesly, Edward Spencer (1831-1915) — 345
Belfort-Bax, Ernest (1854-1926) — 145
Bentley, J. M. — 182
Beltov, lásd: Plechánov
Berkeley, George (1685-1753) — 10—21, 23—24, 26—27, 30—32, 36, 40—41, 54, 56, 58, 60, 74, 76, 83, 97, 100, 106, 111, 114, 120, 182, 191, 193, 195—96, 198, 200—01, 206—07, 210, 213—14, 223—25, 238, 249, 393, 318, 361, 365
Berman, Jákov Alexandrovics (sz. 1868) — 5, 90, 189, 316, 338
Bernstein, Eduard (1850-1932) — 202
Biederman, Alois Emanuel (1819-1885) — 212—13
Bismarck, Otto von (1815-1893) — 134
Blei, Franz (1871-1942) — 321—26, 329
Bogdánov, Alexandr Alexandrovics (1873-1928) — 5, 7, 9, 14—15, 36, 39—40, 46—49, 55, 80—81, 85, 87, 90, 104, 114—20, 125—27, 129—31, 137, 141, 145, 148, 165—66, 184—85, 187, 196, 212, 219—20, 223—24, 226—33, 240—41, 265, 267, 272—74, 276—77, 279, 282, 286—87, 292—93, 308, 310—11, 329—39, 343, 350, 354
Bolin, Wilhelm (1835-1924) — 200
Boltzmann, Ludwig (1844-1906) — 88—89, 267, 292—96, 304
Brunetière, Ferdinand (1849-1906) — 312
Bulgákov, Szergej Nikolájevics (sz. 1871) — 358
Büchner, Ludwig (1824-1899) — 36, 240—45, 269, 307, 337, 340, 345

Carnot, Nicolas Léonard Sadi (1796-1832) — 312
Carstanjen, Friedrich — 55—56, 142, 146—48
Carus, Paul (1852-1919) — 225—26, 232, 277, 352
Cauwelaert, F. van — 37, 49, 144
Chateaubriand, François René (1768-1848) — 202

Chwolson, Oreszt Danilovics (1852-1934) — 357
Clausius, Rudolf (1822-1888) — 312
Clifford, William Kingdom (1845-1879) — 225
Cohen, Hermann (1842-1918) — 92, 287—88, 290, 299, 306, 315
Comte, Auguste (1798—1857) — 205, 345
Condillac, Etienne Bonnot (1715-1780) — 24
Cornelius, Hans (sz. 1863) — 218—21, 224, 232, 352
Cornu, Marie Alfred (1841—1902) — 304
Csernov, Viktor Mihájlovics (sz. 1876) — 9, 90—96, 99, 104, 109, 122, 127, 130, 184, 204, 212, 215, 321
Csernysevszkij, Nikoláj Gavrilovics (1828-1889) — 367—69

Darwin, Charles Robert (1809-1882) — 251, 336
Dauge, Pável (sz. 1869) — 250—52
Delacroix, Henri (sz. 1873) — 207
Demokritosz (Kr. e. 460-370) — 123, 361—63
Descartes, René (1596-1650) — 25
Diderot, Denis (1713-1784) — 23—27, 34, 36, 106, 120
Dietzgen, Eugen (1862-1930) — 250—52
Dietzgen, Joseph (1828-1888) — 9, 109—10, 113—15, 129, 133, 153, 158, 171, 210, 241, 244—52, 264, 269—70, 288, 338, 347—50, 352—53
Diner-Dénes József (1857—1937) — 253—54
Dixon, Edward T. — 87—88
Duhem, Pierre (1861-1916) — 41, 260, 284, 310, 316—19, 350
Dühring, Eugen (1833—1921) — 29, 30, 66, 125—26, 128, 170—76, 184, 202, 230, 240, 243—45, 337, 339—41, 345—46

Engels, Friedrich (1820-1895) — 5, 6, 9, 20, 21, 29, 30, 35, 36, 41, 49, 53, 55, 66, 74, 77—78, 83, 86, 90—96, 99—110, 114—15, 120—21, 125—29, 131—32, 135—36, 141—42, 151—52, 155, 158, 163—64, 170—71, 173—75, 181—88, 196, 201—07, 227, 230, 234, 240—45, 248—55, 258, 264, 266—67, 269, 273, 300, 304, 316—17, 321, 323, 325—28, 340, 344—47, 352—54, 365, 368—69
Eulogius — 134
Ewald (Friedländer), Oskar (sz. 1881) — 50, 62—63, 82, 86

Faraday, Michael (1791-1867) — 304
Fechner, Gustav Theodor (1801-1887) — 345
Ferri, Enrico (1856—1929) — 334
Feuerbach, Ludwig (1804-1872) — 9, 36, 41, 74—78, 90—92, 96—97, 109—12, 115, 124, 131—32, 136—37, 149—50, 154—55, 158, 165, 173—74, 199—201, 204—06, 233, 237, 241—42, 244, 310, 337, 344—45, 347, 352—53, 367, 369
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) — 57—58, 60—61, 67, 87, 135—36, 139, 144, 148, 194—96, 198, 210, 214, 229, 303
Fischer, Kuno (1824-1907) — 196
Fournière, Eugène (1857-1914) — 202
Franck, Adolf (1809-1893) — 124
Frank, Philipp (sz. 1884) — 162
Fraser, Alexander Campbell (1819-1914) — 17—21
Friedländer, lásd: Ewald

Grassmann, Hermann Günther (1809-1877) — 168—69
Grün, Karl (1817-1887) — 75, 200, 344
Günther, Siegmund (1848-1923) — 292

Haeckel, Ernst (1834-1919) — 34, 87, 172, 226, 251, 278, 307, 354, 356—61, 363—64
Hartmann, Eduard von (1842-1906) — 54, 290—92, 299, 358
Haym, Rudolf (1821-1901) — 75, 149
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) — 63, 74, 87, 92,

120—21, 131, 186, 189, 191, 227—29, 233, 251, 345—46, 367
Heinze, Max (1835-1909) — 192
Helfond, Oszip Ignátjevics (sz. 1868) — 5, 153, 245, 338
Helmholtz, Hermann (1821-1894) — 233—40, 260—61, 267, 296
Hering, Ewald (1834-1918) — 92, 184
Hertz, Heinrich (1857-1894) — 223, 238, 267, 288—90, 304—05
Heyfelder, Viktor — 235
Hibben, John Grier (sz. 1861) — 275—76
Höchberg, Karl (1855-1885) — 202
Holbach, Paul (1823-1789) — 241
Hönigswald, Richard (sz. 1875) — 9, 87, 169
Houllevigue, Louis (sz. 1863) — 261—62
Hume, David (1711-1776) — 9, 20, 21—23, 41, 54, 56, 87, 91—92, 94—95, 99, 106, 108—09, 120—21, 130, 135, 151, 154, 156, 158, 161, 163—64, 181, 184, 193—94, 196, 198, 200, 203—04, 206—07, 210—11, 213, 220, 249, 302, 318, 345, 365
Huxley, Thomas Henry (1825-1895) — 23, 83, 101, 207—08, 237, 345—47

Iljin, V., álnév, lásd: Lenin

James, William (1842-1910) — 350
Jaurès, Jean (1859-1914) — 202
Jerusalem, Wilhelm (1854-1925) — 86, 144—45, 251
Joule, James Prescott (1818-1889) — 311
Juskévics, Pável Solomonovics (sz. 1873) — 5, 9, 18, 50—51, 55, 59, 90, 145, 161—62, 164—65, 170—71, 174, 196, 204, 206, 232, 253, 265, 267, 276, 279, 287, 298, 310, 338—39, 354
Kant, Immanuel (1724-1804) — 13, 21, 87, 92—95, 103, 108—09, 111, 113—14, 120—21, 130, 135, 151, 154, 157, 163, 165, 169, 176, 181—82, 191, 193—204, 206, 211, 214, 221, 223, 225, 236, 240, 244, 249, 311, 345, 365, 367—68
Kautsky, Karl (1854-1938) — 92, 203—04, 252
Kelvin, Lord, lásd: Thomson, William
Kirchhoff, Gustav Robert (1824-1887) — 168—69, 260, 267, 283
Kleinpeter, Hans (sz. 1869) — 86, 191, 206, 221—27, 232, 238—40, 261, 288—89, 361
Knox, Howard V. (sz. 1868) — 224
Kugelmann, Ludwig (1827-1902) — 129, 249, 340, 345

Laas, Ernst (1837-1885) — 92, 206, 210
Lafargue, Paul (1842-1911) — 202—03, 252
Lagrange, Jos. (1736-1812) — 304
Lange, Friedrich Albert (1828-1875) — 92, 201, 205, 345
Langevin, Paul (1872-1946) — 263, 267
Larmor, Joseph (1857-1942) — 260, 267
Lavoisier, Antoine Laurent (1743-1794) — 255
Leclair, Anton von (sz. 1848) — 59, 178, 198—99, 208, 210—12, 212—14, 216, 231—32, 237—38, 243—45, 250—51, 353, 356
Le Roy, Edouard (sz. 1870) — 297—98
Lévy, Albert — 97—99
Liebig, Justus (1803-1873) — 270
Liebknecht, Wilhelm (1826-1900) — 104
Liebmann, Otto (1840-1912) — 92
Lieszévics, Vladimir V. (1837-1905) — 45, 207, 209, 326
Locke, John (1632-1704) — 17, 120
Lodge, Oliver (1851-1940) — 87, 263, 286, 357
Lopátin, Ljev Mihájlovics (1855-1920) — 306—08, 310, 351, 360—61
Lorentz, Hendrik Anton (1853-1928) — 260, 267
Lucka, Emil (sz. 1877) — 86, 163, 192

Lunacsarszkij, Anatolij Vasziljevics (1875—1933) — 5—6, 70, 185—86, 287, 338, 351—54, 358

Mach, Ernst (1838-1916) — 9—10, 13—15, 23, 27, 28, 30—36, 40—44, 46—54, 56—58, 61—62, 64, 66—68, 70, 77—79, 82, 84—89, 95, 98, 100—101, 104, 106—07, 119—21, 123, 130, 132—36, 140—41, 144—46, 154—57, 160, 163—64, 167—70, 173, 175—86, 189—94, 198—99, 204, 205—21, 223—25, 227, 231—33, 237—41, 243—45, 249, 251—52, 257, 259—61, 272, 276, 284, 288—89, 293—94, 296, 299, 300—03, 305, 308, 310—12, 316—18, 324—25, 329, 336, 347, 349—56, 358, 361, 363, 365, 367—68.

Marx, Karl (1818-1883) — 5—6, 29, 41, 55, 74, 90—91, 96—99, 110, 129, 131—33, 136—38, 142, 155, 158, 167, 170, 183, 188—89, 196, 201—04, 216, 241—45, 248—52, 266—67, 273, 304, 316, 321—26, 329—32, 334—38, 341—42, 344—45, 347, 350, 352—54, 365, 369

Maxwell, James Clerk (1831—1879) — 260, 267, 304—05

Mayer, Julius Robert (1814—1878) — 312

Mehring, Franz (1846-1919) — 6, 251—52, 363

Menger, Anton (1841-1906) — 329

Menjsikov, Mihájl Oszipovics (1859-1919) — 62, 123, 213

Mercier, Louis Sebastian (1740-1814) — 202

Michajlovszkij, Nikoláj Konsztantinovics (1842-1904) — 204—05, 334

Mill, John Stuart (1806-1873) — 101, 140, 273, 302

Moleschott, Jakob (1822-1893) — 36, 241, 337

Morgan, Conwy Lloyd (1852-1936) — 34, 181—82

Müller, Johannes (1801-1858) — 311

Newton, Isaac (1643-1727) — 177, 256, 312

Ortodox, lásd: Axelrod

Ostwald, Wilhelm (1853-1932) — 39, 48, 165, 226, 232—33, 257, 272, 274—77, 293, 340, 350—51

Paulsen, Friedrich (1846-1908) — 357

Pearson, Karl (1857-1936) — 40—41, 83—84, 87—88, 140—41, 156—57, 181—83, 206, 213, 224, 262—63, 272, 284, 289, 310, 312, 350

Pellat, Henri (1850-1909) — 263

Petzoldt, Josef (1862-1929) — 14, 30, 44—45, 55, 65, 67—71, 76, 122, 130, 142, 147, 158—61, 169, 171—72, 186, 189, 204—06, 209—10, 213, 215, 220—21, 224, 252, 326—29, 352—53, 355, 358, 361

Pillon, François (1830-1914) — 23, 211—12, 232

Pláto (Platon) (Kr. e. 428-348) — 75, 123

Plechánov (Beltov), Georgij Valentinovics (1856-1918) — 9, 10, 12, 46, 72—74, 77, 90—91, 93, 96—97, 102, 104, 114, 116, 135—36, 141, 146—49, 196, 234, 240, 250—51, 254, 363

Poincaré, Henri (1857-1912) — 18, 41, 161—62, 180, 255—56, 259—60, 267, 278, 283—84, 288, 297—99, 302—05, 310, 312, 316—17, 350—51

Poincaré, Lucien (1862-1920) — 304

Popper, Josef (1838-1922) — 329

Poynting, J. Henry (1852-1914) — 278, 284

Puriskévics, V. M. (1870-1919) — 198

Pyrrhon (Kr. e. 360-270) — 135, 203

Rachmetov (Oscar Blum) — 232

Ramsay, William (1852-1916) — 320

Rappoport, Charles (sz. 1865) — 202

Rau, Albrecht (1843-1920) — 200—01, 237, 367

Rehmke, Johannes (1848-1930) — 59, 178, 199, 208, 210, 212—14, 229, 282, 311, 356—57

Renouvier, Charles (1815-1903) — 23, 207, 211, 213, 232

Rey, Abel (sz. 1873) — 256—61, 263, 267—69, 290, 299—306, 311—15, 318
Ricardo, David (1772-1823) — 323
Riehl, Alois (1844-1925) — 92, 143—44, 206, 214
Righi, Augustto (1850—1920 — 262, 263, 266—67
Robespierre, Maximilian (1758-1794) — 202
Rodier, Georges (1848-1910) — 224—25
Rücker, Arthur William (1848-1916) — 278—82, 284
Ryle, R. J. (1854-1922) — 182

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854) — 87, 344, 367
Schmidt, Heinrich (sz. 1874) — 357
Schopenhauer, Arthur (1788-1860) — — 191, 206, 229
Schubert-Soldern, Richard (sz. 1852) — 59, 66, 77, 178, 208—11, 213—14, 216—17, 232, 251, 331 333, 353, 356
Schulze, Gottlob Ernst (Schulze Aenesidemus) (1761-1835) — 135—36, 184, 194—96, 198
Schuppe, Wilhelm (1836-1913) — 59, 62—63. 63, 77, 104, 178, 208—10, 213—16, 219, 223—24, 229, 231, 244, 331, 353, 363
Schwegler, A. (1819-1857) — 124

Senior, William Nassau (1790-1864) — 133
Sextus (II. sz.) —135
Siskin, Nikoláj Iványovics (1840-1906) — 306—09
Smith, Norman Kemp (sz. 1872) — 60—62, 83, 144
Snyder, Karl (sz. 1869) — 361—62
Sorel, Georges (1847-1922) — 298—99
Spencer, Herbert (1820-1903) — 205, 225, 334
Stallo, John Bernard (1823-1900) — 289, 316—17
Starcke, C. N. (1858-1926) — 205—06
Szokratesz (Kr. e. 470-399) — 75
Szolovjov, Vladimir Szergejevics (1853-1900) — 306
Sztolypin, Pjotr Arkádijevics (1862-1911) — 221
Sztrúve, Pjotr Berngardovics (1870-1944) — 62, 212, 353
Szuvorov, Szergej Alexandrovics (1869-1918) — 5, 338—43

Thales (Kr. e. VII.—VI. sz.) — 287
Thomson, William, Lord Kelvin (1824-1907) — 260, 267
Thomson, J. J. (1857-1940) — 263
Turgénjev, Ivan Szergejevics (1818-1883) — 340

Ueberweg, Friedrich (1826-1871) — 192

Valentinov, V. (Nikoláj Vladiszlávovics Volskij) (sz. 1879) — 5, 9, 27, 76, 90, 145, 148, 184, 196, 212, 215, 232 240—41, 249 262, 265—66, 310
Vaubel, Johann Wilhelm (sz. 1864) — 295
Vernadszkij, V. I. (1863-1945) — 307
Verworn, Max (1863-1921) — 224

Vogt, Karl (1817-1895) — 36, 241, 337
Volkmann, Paul (sz. 1856) — 163

Ward, James (1843-1925) — 83, 170, 207—08, 278, 281—88, 290, 295, 299, 306, 349, 351, 353
Willy Rudolph (1855-1920) — 37, 49, 63—65, 69—72, 76, 85, 148, 161, 206, 210—11, 355, 360—63
Windelband, Wilhelm (1848-1915) — 206
Woltmann, Ludwig (1871-1907) — 334
Wundt, Wilhelm (1862-1920) — 50—52, 55—56, 59—60, 65, 82—84, 144, 146—48, 155, 169, 206 215

Ziehen, Theodor (sz. 1862) — 223—24, 232

Ábrázolat *l.* képmás
agnoszticizmus, agnosztikusok 21 23, 83, 99—101, 104—05, 114, 116, 120—21, 196, 266, 365
— és okság, szükségszerűség 161

anyag 139, 146
— „az anyag eltűnt" 261—69, 271, 320
— elektronelmélet 255
— ismeretelméleti szempontból egyetlen „tulajdonsága" 264—65
— és mozgás 269—78
— mozgásának új formái 320
— objektív valóság 123, 264
— és szellem 141—42
— szerkezete és tulajdonságai 265
— és tudat 142

„Behelyettesítés" (Bogdánov) 227, 229—30, 232—33, 272, 286, 292, 295, 333

Determinizmus 190; *l. még* szükségszerűség
dialektika
— és fizika 265
— és relativizmus *l.* relativizmus
„dietzgenizmus" 250

„Egyértelmű meghatározottság" (Petzoldt) 69—70
„eklektikus kolduskotyvalék" 55
„elem", „elemkomplexum" (Mach) 34, 41—56, 336
„elvi koordináció" (Avenarius) 56—64, 325, 336
empiriokriticizmus
— hová fejlődik? 217—27
— reakciós filozófia 365
— és történelmi materializmus 321—45
empiriomonizmus 227—33
empirizmus 119
— és agnoszticizmus 121
— és szenzualizmus 120
energetika 232, 274—78, 290—91, 293, 334, 340
— szociális 334
érzet 29—30, 34, 40, 43—45, 112
— forrása 122
— a mozgó anyag képe 309
— és objektív valóság 122, 352
„érzetkombinációk" (Berkeley) 12, 30
„érzetkomplexumok" (Mach) 28—42
— és agy 32—33
eszme, abszolút 228
„eszmecsoport" (Berkeley) *l. még* „érzetkombináció"

Fideizmus 260, 296—306, 315; *l. még* filozófia
— és fideizmus 349, 351, 354, 366
— két fő iránya, vonala, tábora 20—21, 27, 30, 91, 343—54
— legfőbb, alapvető kérdése 91, 343—47
— középirányok, középpártok 284, 348
— pártszerűsége *l.* pártszerűség
fizika
— a jelenkori f. válsága 255—61
— és dialektikus materializmus 265—66
— tárgya 28
„független életsor" (Avenarius) 52
„funkcionális vonatkozás"
— és okság 155

„gazdaságos gondolkodás elve" (Avenarius) 167—72
gondolat és anyag 271—72

gondolkodás
— és lét 369
— törvényei és a természet törvényei 152
gyakorlat 101—02
— a materialista ismeretelmélet alapja, főszempontja 132, 137

„Hieroglifok" (Plechánov) 233—34, 240
humeizmus 346
— agnoszticizmus 101
— *l. még* a névmutatóban: Hume

Idealizmus, filozófiai 103, 166, 272
— abszolút 63
— „fizikai" 309—20
— kritikai 162—63
— legyengített, kifinomult fideizmus 354
— lényege 228
— és machizmus 123, 310
— német, jelenkori 287—96
— szubjektív 120
ideológia és történelmi feltételek 130
idő és tér *l.* tér és idő
igazság
— abszolút 116
— abszolút és objektív 126
— abszolút és viszonylagos 125—31, 173
— és dialektikus materializmus 129
— objektív 115—24, 138
— objektív és abszolút 126
— objektív i. és marxizmus 325
immanens iskola 208—17, 311, 349, 356
— és empiriokritikusok 208—17
„introjekció" (Avenarius) 79—83, 333, 336
ismeretelmélet
— és gyakorlat 132
— idealista i. és természettudomány 17
— két végső fogalma 141
— materialista 123
— *l. még* szimbólum-elmélet

„Jelenség" (Kant) 95—97

Kantizmus 193—204, 365, 367—69
— alapvető vonása 196
— és humeizmus 103
— és materializmus 199
— *l. még* a névmutatóban: Kant
képmás, ábrázolat, tükörkép, visszatükrözés 29—30, 74, 92—93, 102, 106—07, 122, 330, 369
konszcientializmus 296

„Magábanvaló dolog", „magábanvaló" 93—94, 95, 111—12
— és „nekünk való dolog" 93—95, 97, 112—13
magábanvaló szükségszerűség
— átalakulása nekünk való szükségszerűséggé 188
„magánvaló *l.* „magábanvaló"
malthusianizmus 336
materializmus, filozófiai 29
— dialektikus m. és történelmi m. 337
— dialektikus m. és relativista agnoszticizmus 266
— francia, XVIII. századi 242—43
— és idealizmus alapvető különbsége 263, 271
— és idealizmus harca 123, 325
— és idealizmus szembeállítása 248
— kiinduló tétele 74, 117
— és machizmus 34
— és marxizmus 337, 344
— mechanikai, metafizikai, dialektikaellenes 242—43, 246, 317
— objektív szenzualizmus 200
— és a természet objektív oksága, törvényszerűsége 151
— és természettudományi felfedezések 254
— vulgáris 36, 241—42, 245
machizmus
— és idealizmus 310
— és materializmus 34
— materializmus és idealizmus keveréke 55
— objektív szerepe 349
— és tapasztalat 300
— és természettudomány 351—61
— és vallás 343—54
— zavaros idealizmus 35

marxizmus
— filozófiájának egyöntetűsége 333
— és objektív igazság 137—38, 325
monizmus 357, 361
— materialista és idealista 81
mozgás és anyag 269—78

„Nekünk való dolog" *l.* „magában való dolog"
neokantizmus 21, 92, 346
neokriticizmus 211, 349
neomechanizmus 301—03

Objektív igazság *l.* igazság, objektív
objektív valóság 122
— anyag 123
okság, okozatiság 18—19, 369
— és idealizmus 151
— és materializmus 151
— és szükségszerűség a természetben 149—66

Pártszerűség, pártszempontok, pártálláspont
— a filozófiában 325, 351
— a politikai gazdaságtanban 351
— a társadalomtudományban 325
pozitivizmus 205, 345, 347
pragmatizmus 350

Rádium 254
realizmus, „naiv r." 54, 57
relativizmus 128, 317
— és dialektika 35, 128, 337
— és dialektikus materializmus 130—31
revizionizmus 338
— filozófiai 6

Spiritualizmus, jelenkori angol 278—87
Szabadság és szükségszerűség 185—92
„szégyenlős materializmus" 207, 301, 313
szellem és anyag 142—43
szenzualizmus 119, 197
— és materializmus 200
szimbólum-elmélet 233—40
szimbolizmus, „egyetemes természeti" (Berkeley) 18
szolipszizmus 36, 44, 54, 85
szubjektív idealizmus *l.* idealizmus
szükségszerűség
— magában való és nekünk való 188, 190
— és szabadság *l.* szabadság és szükségszerűség

Tapasztalat 143—46, 148
— és machizmus 300
— különféle meghatározása, értelme 144, 146, 303
társadalmi lét és társadalmi tudat 330, 332, 340
tér és idő 172—85
— fejlődésben lévő fogalmak 174, 183
— fogalmának viszonylagossága 184
— objektív valóság visszatükrözése 176—77
természet
— végtelenül létezik 266
természettudomány
— és fideizmus 285, 289
— korszakalkotó felfedezések és materializmus 254
— és materializmus 163, 310—11, 313
— ösziönös, öntudatlan materializmus 17, 39, 54, 281—82, 285, 289, 324, 353—54, 358, 364, 365
— *l. még* realizmus, „naiv"
történelmi materializmus és empiriokriticizmus 321—43
„transzcenzus" 111
tudás és nemtudás 95
tudat 77
— és anyag 142
— és érzet 40
— társadalmi tudat és társadalmi lét 330, 332
— visszatükrözi a létet 330
tükörkép *l.* képmás

Újkantizmus *l.* neokantizmus

Vallás 118, 225—27, 230
— és természettudomány 119
— és tudomány 119
világ egysége 170—72
visszatükrözés *l.* képmás

TARTALOM

Oldal

ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ 5
ELŐSZÓ A MÁSODIK KIADÁSHOZ 7

Bevezetés helyett

HOGYAN CÁFOLTÁK MEG A MATERIALIZMUST EGYES „MARXISTÁK" 1908-BAN ÉS EGYES IDEALISTÁK 1710-BEN? ..... 9—27

I. Fejezet

AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ISMERETELMÉLETE I. ..... 28—89
1. Érzetek és érzetkomplexumok 28
2. „A világelemek feltedezése" 41
3. Elvi koordináció és „naiv realizmus" 56
4. Létezett-e a természet az ember előtt? 64
5. Agyával gondolkodik-e az ember? 77
6. Mach és Avenarius szolipszizmusáról 85

II. Fejezet

AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ISMERETELMÉLETE II. ..... 90—138
1. A „magábanvaló" vagy V. Csernov megcáfolja Engelst 90
2. A „transzcenzus"-ról vagy V. Bazárov „feldolgozza" Engelst .. 99
3. L. Feuerbach és J. Dietzgen a magábanvaló dologról 110
4. Van-e objektív igazság? 115
5. Abszolút és viszonylagos igazság, vagy Engels eklekticizmusáról, melyet A. Bogdánov fedezett fel 125
6 A gyakorlat kritériuma az ismeretelméletben 132

III. Fejezet

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ISMERETELMÉLETE. III. ..... 139—192
1. Mi az anyag? Mi a tapasztalat? 139
2. Plechánov tévedése a „tapasztalat" fogalmát illetően 146
3. Okság és szükségszerűség a természetben 149
4. A „gazdaságos gondolkodás elve" és a „világ egységének kérdése" 167
5. Tér és idő 172
6. Szabadság és szükségszerűség 185

Oldal

IV. Fejezet

A FILOZÓFIAI IDEALISTÁK MINT AZ EMPIRIOKRITICIZMUS FEGYVERTÁRSAI ÉS UTÓDAI ..... 193—253
1. A kantizmus bírálata balról és jobbról 193
2. Arról, hogyan nevette ki az „empirioszimbolista" Juskévics az „empiriokritikus" Csernovot 204
3. Az immanensek mint Mach és Avenarius fegyvertársai 208
4. Hová fejlődik az empiriokriticizmus? 217
5. A. Bogdánov „empiriomonizmusa" 227
6. A „szimbólumok" (vagy hieroglifok) „elmélete" és Helmholtz kritikája 233
7. Kétféle Dühring-kritika 240
8. Hogyan nyerhette meg J. Dietzgen a reakciós filozófusok tetszését? 245

V. Fejezet

A LEGÚJABB FORRADALOM A TERMÉSZETTUDOMÁNY TERÉN ÉS A FILOZÓFIAI IDEALIZMUS ..... 254—320
1. A jelenkori fizika válsága 255
2. „Az anyag eltűnt" 261
3. Elgondolható-e a mozgás anyag nélkül? 269
4. A jelenkori fizika két iránya és az angol spiritualizmus 278
5. A jelenkori fizika két iránya és a német idealizmus 287
6. A jelenkori fizika két iránya és a francia fideizmus 296
7. Egy orosz „idealista fizikus" 306
8. A „fizikai" idealizmus lényege és jelentősége 309

VI. Fejezet

EMPIRIOKRITICIZMUS ÉS TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS .. 321—366
1. A német empiriokritikusok kirándulásai a társadalmi tudományok területére 321
2. Hogyan helyesbíti és „fejleszti tovább" Bogdánov Marxot? .. 329
3. Szuvorov „a társadalomfilozófia alapjairól" 338
4. Pártok a filozófiában és fejnélküli filozófusok 343
5. Ernst Haeckel és Ernst Mach 354
BEFEJEZÉS 365

Kiegészítés a IV. fejezet 1. §-ához

MELYIK OLDALRÓL BÍRÁLTA A KANTIZMUST N. G. CSERNYSEVSZKIJ? 367

Jegyzetek és mutatók

Jegyzetek 373
Idézett művek 375
Névmutató 387
Tárgymutató 392